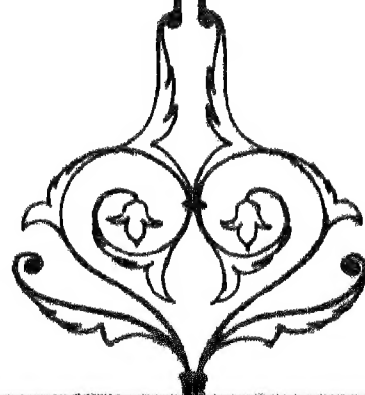


السنن الفلسفة

وَالْمَذْهَبُ الْوَرَقِيُّ



تأليف : العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
تعليق : الأستاذ الشهيد مرتضى المطهرى
تقديم : محمد عبد المنعم الخفاجى

دار المعارف للطباعة

أَسْئَلُ الْفَلَسَفَةَ

أَنَّسُ الْفَلَسِيفَةِ

وَالْمَذْهَبُ الْوَاقِعِي

الجزء الأول

تأليف : العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

تعليق : الأستاذ الشهيد مرتضى المظاهري

تعريب : محمد عبد المنعم الخاقاني

دار المعارف للطباعة
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

ان عقليات الناس في البلد الواحد تتفاوت تفاوتاً صارخاً، وقد يجلس الفرد منا إلى الفرد الآخر في القطر الواحد فلا يتحدثان الا فيما تستطيع عجماءات الارض - لو أنها نطقت - ان تتحدث فيه : اعني شؤون الحياة العادية، كصفاء هواء واخلاف مطر أو اسعاده وكثرة محصول جاءت به الارض او قلته وسعر مأكلا او ملبس وكل ما يتصل بحاجة الفم وحاجة الولد. فاذا شاء احدهما ان يرتفع الى شؤون الثقافة والفكر العليا فهناك يقوم الحاجز الاكبر، سد كالسد العالي يقف بين الاثنين حائلاً حاجباً، شديد الحيلولة والحجب. وان كان الشأن شأن ثقافة في فلسفة او علم زاد الحاجز علواً. ورحم الله قوماً اختلفوا عند ذاك - لاسيما في اراء عتيقة واخرى حديثة - فلم تمتد ايديهم الى الحجر يقذف به بعضهم بعضاً.

وهذه الظاهرة ليست مقطوعة الصلة بظاهرة اخرى هي مطاردة الرأي الحر... فلقد ظل الرأي مروعا سجيناً قروناً وقام على السجين سجانون اختلفت ازياءهم حسب ما تقتضيه الظروف. فبعض اهل الفكر استطاعت حرارة السجن ان تذيب ارادته، وصمد اخرون فأوجدوا بصمودهم ارهاصات عارمة صادقة تؤذن بسيادة الرأي الحر لتنتشر ثمراته التي تعود بالخير العميم على الانسانية جمعاء..

ولا يسود الرأي الحر دون ان تتحقق شروطه، ومن تلك الشروط يقظة الضمير العلمي، وهذه اليقظة درجات... منها ان نخلص للعلم فنطلبه لذات العلم قبل ان نطلبه لذات الشهادة، ومن طلب العلم لذات الشهادة فعند الشهادة ينتهي به المطاف، ثم سرعان ما يرتد الى نوع من جهالة الغرور، خير منها جهالة المنشأ. واما من طلب العلم لذات العلم فهو شعلة خيرة تزداد توهجا على مر الزمن، ثم لا تكون الشهادات في نظره سوى معالم لطريق لا تنتهي عند حد، كلما تقدم فيها خطوة ازداد قناعة بانه ما يزال في اولها. وثانية درجات يقظة الضمير العلمي ان نخلص العلم لوجه الله والحق والمجتمع قبل ان نخلصه لمنفعتنا الذاتية. ولشد ما يصيبني الذعر احيانا حين ارى تهافت بعض الشباب المتعلم على الثروة يريد أن يحوزها من اقرب السبل وفي اقصر وقت وهو بعد في اول الطريق. وثالثة درجات يقظة الضمير العلمي ان ينصهر العالم بامته وينفعل بانفعالاتها ويرتفع معها وبها الى مستوى الاحداث التي يعيشها ويعيشها العالم من حولها.

ان انصهار العالم في امته وتمثله بعمق امالها وطموحها ومبادئها هو الذي يحيل علمه الى غيث خصب عميم يتلقاه المجتمع بلهفة ومحبة وثيقة كما تتلقى الارض الظمأى قطر السماء. انه العلم الذي ينبع من الضمير الحي اليقظ، وما ينبع من القلب فهو يحل في القلب.

وهذا الكتاب الذي بين ايدينا « اسس الفلسفة والمذهب الواقعي » ثمرة ناضجة من ثمرات عالمين جليلين قدما للانسانية خدمات ضخمة، وقد لقي احدهما مصرعه شهيدا في حادثة اغتيال دبرها اعداء الاسلام، وهو الشهيد العلامة مرتضى المطهري. اما

الاخر فقد رحل الى ربه في نفس اليوم الذي اعدت هذه المقدمة بعد
عمر طويل انفقته - رحمه الله - في خدمة العلم .

ولا يفوتني في هذا المجال ان اذكر ان الجزء الاول من هذا
الكتاب قد نشر في سنة ١٣٣٢ هـ . ش ، اي في سنة ١٩٥٣ ،
المصادف لسنة ١٣٧٣ هـ ق .

وبعد مرور سنة واحدة فقط من هذا التاريخ نشر الجزء الثاني
منه :

اما الجزء الثالث فقد تأخر سنتين عن الجزء الثاني .

وبهذا يكون هذا الكتاب فتحا جديدا في هذا المضمار وسبقا
علميا يستحق التقدير والثناء .

ولا يدعي المترجم ان الترجمة خالية من كل نقص ، ولهذا فهو
يرحب بكل نقد يتقدم به القراء الكرام خدمة للحقيقة واداء لبعض
الواجب الملقى على عاتقنا .

والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق .

محمد عبد المنعم الخاقاني

١٨ / محرم الحرام / ١٤٠٢ هـ

١٩٨١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة العلامة مرتضى المطهري

« العلم » هو الامر الوحيد المقدس من وجهة نظر كل افراد الانسان، من كل قومية ومن تابعي جميع الطرق والمذاهب وكل هؤلاء يعترفون بعظمته وقديسيته ، وحتى اجهل الناس فانه لا يستصغر العلم ولا يحتقره .

واحترام العلم وحبه ليس منبعثا فقط من كونه افضل وسائل الحياة، وليس فقط من انه يمنح الانسان القدرة والقوة في نضاله خلال حياته من اجل بسط سلطانه على الطبيعة، ولو كان الامر كذلك لنظر الانسان الى العلم نفس النظرة التي ينظر بها الى كل وسيلة عملية اخرى .

ويقترن تاريخ العلم بالالام والمصائب والمتاعب والوان الحرمان التي تحملها العلماء في سبيل تحصيل العلم ففاضت حياتهم المادية بالمرارة ولو كان الانسان باحثا عن العلم بهدف تغطية حاجاته المادية فلماذا اذن قد تحمل كل هذا ونسي ذاته وانصرف عن ملذات العيش وطيبات الحياة في سبيل تحصيل العلم؟

ان علاقة العلم بالروح لأرفع من هذه الارتباطات الوضيعة والحقيرة التي تبدو لأول وهلة وكلما كانت المعرفة اقرب الى اليقين وادنى الى تبديد الشك والجهل واقرب الى الكلية والشمول بحيث تكشف ستاراً اكبر فان اهميتها تزداد والطلب لها يشتد .

واهتم بها ايضا بعض طلاب البحث الخارج في الحوزة العلمية في قم واخذوا يتداولونها من يد الى يد، حتى اقترح بعضهم ان تطبع هذه البحوث قبل سنة ونصف لتصل الى ايدي الناس عموما. وقد ذكر هؤلاء ان هذه الدراسات كتبت باللغة الفارسية ومع ان الاستاذ قد سعى في جعلها سهلة التداول ولكنها مع ذلك عسيرة الفهم لاغلب الناس ولهذا فهي محتاجة الى التوضيح وتجديد النظر فيها.

وفي هذه الاثناء الجأتني الظروف - وبعد خمس عشرة سنة من الدراسة العلمية في قم - لا غير مكان عملي الى طهران.

ولكثرة اعمال الاستاذ العلمية من تدريس وتأليف في الفقه والاصول والتفسير والفلسفة فقد ألقى مسؤولية انجاز هذا الامر على عاتقي. وحاولت خلال عدة شهور - وعندما تسمح لي اعمال - ان انهض بهذه المهمة، فوضحت بعض اقسامها واضفت بعض الامور (وذلك في المجالات التي رأيت فيها لزوم الاضافة)، فظهرت بهذه الصورة التي ترون. وانا وحدي الذي اتحمل مسؤولية هذا العمل.

ووفقت لحد الآن الى كتابة التعليقات لاربع مقالات من هذه السلسلة، وجمعتها لتكون الجزء الاول من هذا الكتاب. وتتناول المقالة الاولى تعريف الفلسفة (ما هي الفلسفة؟)، وتعلق المقالات الثلاث الاخرى بمسائل العلم (الادراك) وهي بعنوان « النظرية الواقعية. والنظرية المثالية » و« العلم والادراك » و« قيمة المعلومات ».

اما المقالات التي كتبت لحد الآن من قبل المؤلف فهي:

المقالة الخامسة: ظهور الكثرة في العلم

- المقالة السادسة : الادراكات الاعتبارية
- المقالة السابعة : مباحث الوجود
- المقالة الثامنة : الامكان والوجوب - الجبر والاختيار
- المقالة التاسعة : العلة والمعلول
- المقالة العاشرة : الامكان والفعلية - الحركة - الزمان
- المقالة الحادية عشرة : الحدوث والقدم - التقدم، التأخر، المعية
- المقالة الثانية عشرة : الوحدة والكثرة
- المقالة الثالثة عشرة : الماهية - الجوهر والعرض
- المقالة الرابعة عشرة : الكون ورب الكون (الالهيات)

وتناولنا ضمن هذه البحوث كثيرا من آراء العلماء السابقين والمحدثين بالبحث والنقد، وانصب اهتمامنا بصفة خاصة - ولعلّه سوف تذكر في محلها - على المادية الجديدة (المادية الديالكتيكية) وسعينا جهد الامكان لنوضح الانحرافات الواقعة في هذا المذهب.

وهناك عقائد مادية منذ أقدم الازمنة كانت تنفي العلة الاولى أو تنفي الغاية أو تنفي تجرد الروح. ويظهر هذا بجلاء في بعض الكتب الفلسفية، ولكن المقطوع به تاريخيا انه لم يوجد عند الماضين مذهب مادي معين ينكر كل ما وراء الطبيعة ويعتبر الوجود مساويا للمادة. ومنذ العصور التاريخية القديمة كانت هناك بحوث عن عالم ما وراء الطبيعة، ولا شك ان هذه البحوث كانت ساذجة في اول الامر ثم اتسعت واصبحت برهانية واكثر منطقية.

ولهذا السبب اعتمدنا في هذا المضمار على اقواله مع ان هناك
مؤلفات وترجمات كثيرة تتناول هذا الموضوع.

مرتضى المطهري

طهران / ١٢ / ١٣٣٢ هـ . ش

١٩٥٢ م

المقالة الأولى

المقالة الثانية

والخدمة للانسانية. وهم قد وضعوا الحجر الاساس لهذا القصر الشامخ. وليس من اللائق اصلا ان يستغل الانسان فمه ولسانه اللذين جاآه من دم والديه - بمجرد ان يقدر على الكلام - في لعن صلب ابيه ورحم امه، بل شتم رجل ناقد وباحث هو بعينه يؤكد ان الشاتم من ادعياء المعرفة ويصدق كونه من الحريصين على بقاء الجهل.

الملاحظة الثانية

لا بد ان نعتبر من جملة المثاليين اولئك العلماء القائلين بان الفكر مادي محض، وهم يفسرونه بتعابير مختلفة من قبيل:

« انه صنعة المخ » او هو « اثر الفعل والانفعال الحاصل بين جزء من المادة وجزء من المخ » او هو « رد الفعل للتأثير الخارجي في الاعصاب والنخاع » او هو « تبديل الكمية الى كيفية » او هو « صورة يلتقطها المخ للخارج » او هو « ترشحات المخ ».

واجمالا فهم يفسرونه على اساس كونه اثرا ماديا للمادة (القول بالاشباح في موضوع الوجود الذهني من الفلسفة).

وهذه العقيدة ليست جديدة وانما هي مذكورة في الكتب الفلسفية القديمة، ومنقولة عن الماديين القدماء وعن غير الماديين ايضا. ولكنها اكتسبت شهرة ضخمة في هذا العصر ونالت الموافقة العامة.

ومن الواضح ان اسلوبهم العلمي يقتضي هذا الرأي (يحسن الرجوع الى الملاحظة الثانية من المقالة الاولى).

وقد اعتمد العلماء المحدثون على هذه الاصول الثلاثة:

١ - لا يوجد في الكون شيء غير المادة (المادة تساوي الوجود).

٢ - ان المادة في تحول وتكامل ذاتي.

٣ - كل اجزاء المادة يؤثر بعضها في بعض.

وبناء على هذه الاصول اضطروا لان يعتبروا الفكر وليد المادة وان يضيفوا على كل خواص الفكر واثاره صفة المادية، وان ينتزعوا من المفاهيم الذهنية كل هذه الصفات:

١ - الكلية.

٢ - الدوام^(١).

(١) الدوام : في المنطق القديم كانوا يقسمون القضية الى اقسام متعددة من نواح مختلفة، ومن جعلتها تقسيم القضية بحسب « الجهة »، اي كيفية ارتباط المحمول بالموضوع، وللقضية من هذه الناحية اقسام مختلفة. وليس من مهمتنا هنا ان نتناول بالشرح كل هذه الاقسام، وانما يؤدي ذلك في كتب المنطق. ولكننا هنا نلقي بعض الضوء على قضية واحدة منها وهي « الدائمة »، وهي تلك القضية التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع دائما وابدا كما في الموارد التي يكون فيها المحمول من الخواص التي لا تنفك عن الموضوع ويضرب القدماء مثالا لهذا بحركة الفلك. اما اتباع صدر المتألهين القائلون بالحركة الجوهرية فان الجسم الفلكي - الذي هو موضوع الحركة الدائرية للفلك - مع كل الاجسام الاخرى متغير ومتحرك بالحركة الجوهرية الذاتية عندهم، ولهذا فهم يقولون ان موضوع الحركة الفلكية هو الجسم المطلق وليس الجسم الخاص. ويوجد تفصيل هذا في منظومة المنطق للسبزواري في باب بيان العرض اللازم والعرض المعارق. وتقول المادية الديالكتيكية:

.....

إن المنطق الجامد (المنطق القديم) الذي يعتقد بالضروري والدائمي يقود إلى نتائج خاطئة لأن كل مفهوم إنما هو جزء من الطبيعة وواقع تحت تأثير الأجزاء الأخرى منها، وأجزاء الطبيعة دائماً في تغير وتبدل، إذن تصبح المفاهيم دائماً في حالة تغير، ومن هنا نعرف أنه لا وجود لأي مفهوم جامد». وتقول أيضاً:

« لما كانت القضايا التي تظهر في أذهاننا صوراً للإرتباطات الموجودة بين أجزاء الطبيعة، ونحن نعلم أن ارتباطات الأجزاء فيما بينها هي في حالة تغير، إذن لا توجد قضية دائمة. والاعتقاد بالضروري والدائمي في المنطق الجامد هو الذي قاد الإنسان إلى النتائج الخاطئة ». (ليرجع القارئ إلى كتاب « المادة الديالكتيكية » للدكتور الأراي، ص ٤٦، ٤٧، ٤٨)

وكما تلاحظون فإن الماديين أنفسهم يعترفون - دون أن ينتبهوا - بكون بعض القضايا دائمة (المادة دائماً في حركة). والمنطق القديم أيضاً كذلك فهو يعترف بكون بعض القضايا دائمة وليس كل القضايا. ويقول الدكتور الأراي في الصفحة (٥٧) من المادة الديالكتيكية:

« إن الجمود والثبات نسبياً ومحدودان، أما الحركة والتغير فهما دائميان ولا حد لهما ».

إذن أقصى ما يقال هو أن القدماء يذكرون حركة الفلك مثلاً، أما الماديون فهم يذكرون حركة مطلق المادة مثلاً. فالاختلاف فقط في المثال.

ولا بد لنا من سؤال هؤلاء الأشخاص:

هذه القوانين التي تعرض من قبلهم بعنوان أصول للديالكتيك كأصل

.....

نفوذ الضدين واصل تغيير الطبيعة أهي قضايا دائمة ولا تتغير أم هي قضايا مؤقتة؟

إذا كانت دائمة فقد ثبت ما ادعيناه. وإن لم تكن دائمة - فعلى فرض صحتها - تكون صحتها مؤقتة وليس بإمكانها أن تفسر العالم وكل الطبيعة منذ الأزل وإلى الأبد.

والملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها هي أن علماء المادية عندما يريدون نفي الحقائق الدائمة فهم يسلكون سبيلين (وهم يمزجون بين هاتين السبيلين)، أحدهما أنهم يقولون كل القضايا الذهنية تصور الارتباطات الموجودة في الطبيعة، ولما كانت تلك الارتباطات في تغير دائم، إذن لا توجد قضية دائمة. وقد أجبنا قبل قليل عن هذا الاشكال وقلنا إن الماديين أنفسهم يعترفون بوجود قضايا دائمة في الطبيعة (بغض النظر عما وراء الطبيعة).

والثانية أنهم يقولون: « كل مفهوم إنما هو جزء من الطبيعة وواقع تحت تأثير كل الأجزاء الأخرى للطبيعة، وهو وسائر أجزاء الطبيعة دائما في تحول وتغير، إذن لا يوجد لدينا مفهوم ثابت جامد ».

وعلى هذا فإن الصور التي في أذهاننا عن الارتباطات المتغيرة هي أيضا متغيرة.

ولا بد أن نقول نفس هذا الشيء في باب المفاهيم الذهنية على أساس كون الروح مادية ولها خواص المادة. ولكنه هنا يظهر أمامنا هذا الاشكال وهو: إذا كانت المفاهيم والصور المنطبعة في الذهن عن علاقات الطبيعة المتغيرة متغيرة هي أيضا، إذن لا تبقى أية قضية في الذهن لحظتين. وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نستبقي في أذهاننا صورة للحظة خارجية واقعية بحيث تكون تلك الصورة الذهنية أو القضية =

٣ - الاطلاق (١) .

وان يخطوا بخط البطلان على المنطق القديم الذي روج هذه

= صادقة في كل اللحظات بالنسبة الى تلك اللحظة الخاصة. مثلا اذا انطبعت في اذهاننا هذه الصورة وهي ان محمدا قد لقي عليا في اليوم الفلاني او ان أرسطو كان تلميذا لافلاطون، فلا بد ان تتخذ هذه الصورة شكلا آخر في لحظة أخرى ولا بد ان تتغير في هذه اللحظة تلك الرابطة فتصبح مثلا ان ارسطو لم يكن تلميذا لافلاطون. وبعبارة اخرى نقول:

في الواقعيات الخارجية لا تبقى - على حالة واحدة - اية علاقة تربط بين جزأين في لحظتين.

وهنا نتساءل : كيف تكون الصور المنطبعة في اذهاننا عن لحظة خاصة ؟ كما في قولنا ان امس قد جاء بعد امس الاول او ان زيدا قد تحدث في يوم الجمعة او ارسطو كان تلميذا لافلاطون. أ تكون هذه الصورة باقية على حالها ام هي متغيرة ايضا؟

من الواضح انه لا يمكن الجواب بانها باقية مع القول بكون الروح مادية. واذا اجيب بانها متغيرة فعلاوة على مخالفة ذلك لامر بديهي فاننا حينئذ لا بد ان نسلب اطمئناننا من الصور المنطبعة في اذهاننا عن الحقائق الماضية، لاننا نعلم ان المفاهيم الذهنية متغيرة بذاتها ولها في كل لحظة حالة خاصة. وسوف نذكر في المقالة الرابعة ان هذا الموضوع هو من جملة المواضيع التي تدخل اصحاب المادية الديالكتيكية ضمن المشككين.

(١) لا بد من تقديم مقدمة حتى يتضح معنى الاطلاق في المفاهيم، هذا الذي يقول به المنطق القديم، ومعنى نسبية المفاهيم التي تدعيها المادية الديالكتيكية.

توجد هنا مسألة مهمة التفت لها الفلاسفة منذ الازمان الغابرة وهي قيمة =

المفاهيم ومنحها صفة الشرعية، وان يشيدوا مكانه منطقاً جديداً
اسمونه بالمنطق الديالكتيكي .

ولا يمكن ان نتصور - حسب القواعد الديالكتيكية - مفهوماً كلياً

= المعلومات وكونها حقيقة. يعني ما هو المقدار الذي تستطيعه العلوم
(الادراكات) في كشف الواقعيات ؟

وما هو المقدار الذي تطابق فيه ادراكاتنا الوجود الخارجي ؟

قلنا فيما مضى ان السوفسطائيين والمثاليين ينكرون اية قيمة للمعلومات،
لانه حسب زعمهم لا يوجد واقع وراء اذهاننا حتى تطابقها ادراكاتنا او
لا تطابقها، وفي الواقع فانه لا معنى للحقيقة والخطأ إطلاقاً.

اما المشككون فصحيح انهم غير منكرين للواقع الخارجي ولكنهم ينكرون
القيمة اليقينية للعلوم والادراكات، ويدعون انه من الممكن ان تكون
للأشياء الخارجية كيفية خاصة ولكننا ندركها بشكل آخر يتلاءم مع قوانا
المدركة ويتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية، ونحن لا نعلم كون
معلوماتنا حقيقية ام مخطئة، ولا نملك مقياساً اصلاً نستطيع به ان نميز
الحقيقة من الخطأ.

وقد اسس مذهب المشككين بيرون (Pirron) الذي ولد سنة ٣٧٠
وتوفي سنة ٢٨٠ قبل الميلاد. وذكر بيرون انه توجد عشرة اسباب تقضي
على القيمة القطعية للمعلومات.

اذن لا توجد في عقيدة السوفسطائي حقيقة (إدراك مطابق للواقع)،
ويعتقد المشكك بكونه لا يدري ان علومنا حقيقية ام لا .

وقد ظهرت في القرون المتأخرة مذاهب اخرى تتفق في هذه المسألة مع
مذهب المشككين (ستييسيسم) مع اختلافات جزئية ، منها مذهب النقد
للفيلسوف الالماني كانت (Grticisme) ، وهكذا مذهب البراجماتزم
(Pragmatism) « النفعية » للفيلسوف الامريكي وليام جيمس.

او ثابتا او مطلقا، ولا ان نصدق به. وكل تصور او تصديق فلا بد ان يكون متغيرا جزئيا نسبيا، لانه حسب قانون العلية والمعلولية

= وسوف يأتي شرح هذه المذاهب، كل على حدة، في المقالة الرابعة المخصصة للبحث في قيمة المعلومات.

وعندما نتجاوز هاتين الفئتين (السوفسطائيين والمشككين) نصادف اناسا يطلق عليهم « اصحاب الجزم واليقين » اي انهم يقولون بالقيمة القطعية للمعلومات (انا اعرف ان العلم والادراكات مطابقة للواقع). وتعتقد هذه الفئة بان الفكر اذا سار على اسلوب منطقي صحيح فهو يظفر بحقائق لا تقبل التردد وهي مطابقة للواقع.

وتنقسم هذه الفئة الى قسمين :

القسم الأول هم اتباع الفلسفة الاولى (الميتافيزيقية) ومن جملتهم افلاطون وارسطو واتباعهما من اليونانيين القدماء، وجميع الفلاسفة المسلمين وديكارت وليبتس واسبينوزا وفلاسفة آخرون من الاوربيين المحدثين.

وتعتقد هذه الفئة بالحقيقة المطلقة وبان الواقعيات تنعكس (في الجملة) في افكارنا كما هي عليه في الخارج دون ان تتصرف فيها اذهاننا ودون ان نضفي عليها لونا منها. ونحن نعلم ان المنطق القديم الذي شيدت عليه الفلسفة الاولى وكذلك الاصول الفلسفية التي شادها ديكارت كلها قائمة على اساس استيعاب الحقائق المطلقة. ولكنه يوجد بعض الاختلاف بين آراء القدماء وآراء ديكارت واتباعه، وقد فصلنا القول فيه في مقدمة المقالة الرابعة.

القسم الثاني: وهم النسبيون، وهم القائلون بالحقائق النسبية وسوف يأتي في المقالة الرابعة شرح عقائد هذه الفئة.

ويعتقد الماديون الديالكتيكيون بنسبية الحقائق وهي مأخوذة من النسبيين، ونحن نركز الحديث هنا حول اقوال هؤلاء فقط. =

يكون الفكر (الادراك) وليد المادة ونتيجة جبرية تحويلية لما يظهر في مجموع والديه .

= إن هؤلاء يعتبرون انفسهم اتباعا لمنطق خاص قد بين اصوله الفيلسوف الالماني هيغل . وهم يقولون :

« ان مقياس الانسان لمعرفة الحقيقة هو العمل والتجربة فكل علم يصدهه العمل فهو صحيح وإلا فهو خاطيء . والدليل على صحة العلوم الطبيعية في عصرنا هو اننا نشاهد المصانع يوميا وهي تنتج لنا عمليا ضروريات الحياة . ومن ناحية اخرى يقولون ان منشأ العلم هو التأثيرات الحاصلة في الاعصاب نتيجة احتكاكها بالخارج بوساطة السمع والنظر وغيرها ، ولكن اعصابنا ايضا تترك تأثيرا منها على ما اكتسبته الحواس ، ولما كان الجهاز العصبي لكل حيوان مختلفا مع الجهاز العصبي لحيوان آخر ، والجهاز العصبي لكل فرد من الانسان مختلفا مع الفرد الآخر ، اذن لابد ان تختلف هذه التأثيرات فيما بينها . ، وعلى هذا فانه في الوقت الذي يكون فيه كل علم وادراك حقيقياً فهو متعلق - بشكل خاص - بنوع الجهاز المادي لسلسلة الاعصاب في الشخص المدرك ، ويتدخل فيه ايضا التأثير الخاص لمخ المدرك . فالحقائق إذن نسبية ، اي انها واقعية ومع ذلك فهي مرتبطة بطريقة تكوين المخ في المدرك وبالملاسات الزمانية والمكانية ايضا .

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (٣٤) من المادية الديالكتيكية :

« من التافه جدا ان تتوقع المذاهب المخالفة لنا ادراك صورة للخارج دون ان يتصرف فيها فكرنا ويترك فيها اثرا منه . وفي الحقيقة فان هذا التصرف هو المعرفة ، وهؤلاء الباحثون وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة ووراء المفاهيم الفارغة الاخرى مثلهم مثل من يحاول ان يتم عمل الهضم دون ان يدخل الغذاء الى المعدة ودون ان تؤثر المعدة على هذه المواد الغذائية » . =

وهذه الظاهرة بنفسها لم تبق لحظة واحدة على حالها وانما هي متحولة في كل آن الى ظواهر جديدة تأتي الواحدة منها بعد الاخرى. فالفكر- الذي هو الوليد المادي لظاهرتين ماديتين- انما يشكل ظاهرة

= وانتم تلاحظون ان الماديين يعتقدون بكون المحسوسات بالنسبة الى الفكر مثل المواد الغذائية بالنسبة الى المعدة. والمعرفة انما هي تأثير مادي خاص تتركه سلسلة الاعصاب على تلك الظواهر المادية المحسوسة مثل التأثير الخاص الذي تتركه المعدة على المواد الغذائية، وكما ان المعدات تختلف فيما بينها في الهضم فكذلك الاعصاب مختلفة فيما بينها.

ويقول ايضا في نفس الصفحة الماضية:

« ان بناء السلسلة العصبية بشكل خاص يؤثر في المعرفة لأن هذا التأثير هو المعرفة. ونحن نعلم ان اعصاب الانسان تعمل بشكل مختلف عن الحيوانات الاخرى فقد تنفر رائحة ما الانسان ولكنها تجذب حيوانا آخر، وقد يثير لون ما حالة في حيوان وهو بنفسه يثير حالة اخرى في حيوان آخر، أو قد يلد حيوان سماع صوت ما بينما ينفر منه حيوان آخر. وقد تبدو درجة حرارية معينة باردة بالنسبة الى حيوان وهي بنفسها تبدو ساخنة لحيوان آخر. وملخص الكلام اننا نعتقد بتأثير التكوين العصبي في المعرفة. ولكنه لا ينبغي ان نستنتج من هذا اننا لا نستطيع ان نعرف عين الحقيقة لأننا قد ذكرنا ان مفهوم كلمة « المعرفة » شامل لهذا التأثير الخاص ايضا ».

وبغض النظر عن الاشكالات الواردة على هذا الحديث والتي ستذكر في المقالة الرابعة بشكل مفصل فنحن بالتفات بسيط يتضح لنا ان موضوع الحقائق النسبية الذي يعتقد به الماديون يؤدي بهم في النتيجة الى مذهب المشككين وهو ليس شيئا جديدا وانما هو نفس ما ذكره المشككون ونفوا فيه القيمة القطعية للمعلومات بسبب اختلاف ادراكات الموجودات التي تدرك. وأحد الأدلة التي يذكرها « بيرون » مؤسس مذهب المشككين =

ثالثة ليست مساوية للظاهرة الاولى (الجزء المادي الخارجى) ولا هى مساوية للظاهرة الثانية (جزء المخ).

ويقتصر حديثنا على هذه الجملة الاخيرة ولا شأن لنا فى بقية الكلام بل نؤخر الحديث فيه الى مجال اخر.

ان مضمون هذه الجملة هو:

(ان الفكر وليد شيئين هما جزء من المادة وجزء من المخ، وهو بنفسه غير هاتين الظاهرتين).

وهنا نتساءل:

ألا تتضمن هذه الجملة اعترافا صريحا بان المعلوم (وهو جزء المادة) لا ينتقل بنفسه الى افكارنا وان الذى يحل فى الفكر هو شىء غير الواقع الخارجى^(١) ؟

= ضمن الادلة العشرة - لنفى القيمة اليقينية للمعلومات هو اختلاف الادراكات فى الاشخاص المختلفين.

وما ذكرناه فى بدء الحديث. من ان اتباع المادية الديالكتيكية هم من جملة اصحاب الجزم واليقين فذلك انما هو حسب ادعائهم، والا فانه لا يوجد فى الحقيقة مذهب ثالث غير مذهب الشك (سيتي سيسم) والمذهب الميتافيزيقي بالنسبة الى بيان قيمة المعلومات. فاما ان نكون تابعين للاصول الميتافيزيقية او لاصول مذهب الشك.

وسوف يأتى تفصيل اكبر لهذا الموضوع فى المقالة الرابعة.

(١) لكى يتضح المقصود من هذا لابد من تقديم مقدمة وهى ان العلم فى العرف الفلسفى على نوعين: علم حضوري وعلم حصولي.

فالعلم الحضوري هو العلم الذى يحضر فيه عين الواقع المعلوم لدى =

وحينئذ يظهر هذا السؤال:

إذا كان الواقع الخارجي لا ينتقل بذاته الى الفكر فمن اين عرفنا ان هناك واقعا خارجيا وان فكرنا وليد ذلك الواقع مع اننا كلما فرضنا شيئا في الخارج فهو فكر غير الواقع الخارجي؟

= العالم (النفس او اي مدرك آخر)، ويظفر العالم بشخصية المعلوم، كعلم النفس بذاتها وحالاتها الذهنية والوجدانية.

اما العلم الحسولي فهو الذي لا يحضر فيه واقع المعلوم عند العالم وانما يظفر العالم فيه بصورة للمعلوم، مثل علم النفس بالموجودات الخارجية من قبيل الارض والسماء والشجر والناس الآخرين واعضاء بدن المدرك نفسه.

ففي العلم الحسوري وحسب التعريف السابق يكون العلم والمعلوم شيئا واحدا، اي ان وجود العلم هو عين وجود المعلوم، ويكون فيه انكشاف المعلوم عن العالم بواسطة حضور المعلوم بنفسه عند العالم، ولهذا سمي بالعلم الحسوري. اما العلم الحسولي فهو على خلاف ذلك حيث ان واقع المعلوم فيه غير واقع العلم، ويكون فيه انكشاف المعلوم للعالم بواسطة مفهومه أو صورته عند العالم. وبعبارة اخرى بواسطة حصول صورة المعلوم عند العالم، ولهذا سمي بالعلم الحسولي. وكل معلوماتنا عن العالم الخارج عن اذهاننا انما هي من العلم الحسولي.

وفي العلم الحسولي يظفر الذهن - اولا وبالذات وبلا وساطة - بالمفاهيم والصور الذهنية، ولكن توجد لهذه المفاهيم خاصة مهمة وهي كونها مرآة للخارج بحيث يتخيل الانسان لاول وهلة انه قد ظفر بالعالم الخارجي دون وساطة. ثم يقول في المرحلة الثانية ان هذه المفاهيم التي أتصورها عن الارض والسماء لها وجود في الخارج. ويقول في المرحلة الثالثة ان منشأ ومبدأ ظهور التصورات الذهنية هو التأثيرات الخارجية.

اذن صحيح ان الذهن يدرك في المراحل المتأخرة ان ظهور الصور الذهنية =

اذن ينتج من هذا اننا لا طريق لنا على الاطلاق الى الخارج اي
اننا لا علم لنا اصلا بالخارج وهذا بعينه حديث المثاليين.

ويحيينا العلماء الديالكتيكيون

بانكم تفكرون بطريقة ميتافيزيقية وتأخذون المفاهيم بصورة

= كان بسبب التأثيرات الخارجية ولكنه لا بد ان يلاحظ قبل ذلك ما هي
العلاقة بين المفهوم الذهني والوجود الخارجي ؟

فقبل ان تصل النوبة الى المرحلة الثالثة فانه في المرحلة الاولى يدرك ان
المفاهيم تعكس العالم الخارجي، ثم يقول الانسان لنفسه في المرحلة
الثانية ان هذه الاشياء التي توجد صورها في ذهني من قبيل الارض
والسما والاشجار لها واقع خارجي ؟

واخيرا فما هي الخاصة المتوفرة في العلم والتي تدفع العالم ليلتفت الى
الواقع الخارجي ؟

وكل انسان مثاليا كان ام واقعيا ولاي مذهب كان نابعا فهو يعتقد
- بحسب الفطرة - بان للعلم خاصية الكشف التام عن الخارج ولا يشك
في ان نفس ما في الذهن - لا شيء آخر - له واقع خارجي . فهناك اذن
وحدة وعينية بين الذهن والخارج (سوف يشرح هذا الموضوع بالتفصيل
في المقالة الرابعة)، ولكن تحليل هذا الموضوع الفلسفي يعد من اهم
المسائل الفلسفية، وتنبع منه مسألة قيمة المعلومات التي اشرنا اليها في
التعليقة السابقة .

وقد اعفى المثاليون (السوفسطائيون) انفسهم من تعقيدات هذا الموضوع
وذلك بانكارهم للواقع الخارجي (حسب الدعوى الفلسفية لا بحسب
الفطرة) وليس حديثنا معهم في هذا المجال . =

مطلقة فتورطكم في الخطأ، وتحاولون ان تحملونا مسؤولية نفي العلم بالخارج المطلق، ولكن هذا لا يلحق بنا اي ضرر لان الخارج المطلق

= أما اتباع المادية الديالكتيكية فقد اعتبروا انفسهم في الجهة المقابلة للمثالية واختاروا في هذا المجال نظرية تؤيد مائة بالمائة ما ادعاه المثاليون .

فالداليكتيكيون يقولون ان الفكر (الادراك) جزء من الطبيعة ووليد سائر اجزاء الطبيعة. فكما ان سائر اجزاء الطبيعة توجد في اثر الفعل والانفعال الطبيعي فكذلك المفاهيم والتصورات فهي ظواهر مادية توجد في اثر الفعل والانفعال الحاصلين بين الخارج والمخ، والعلاقة بين هذه المفاهيم والواقع الخارجي هي علاقة الولادة والامومة.

ويظهر امامنا هنا هذا السؤال :

اذا كانت العلاقة بين العلم والمعلوم هي علاقة الولادة فحسب، فما هو معنى قولنا ان العلم يكشف عن الواقع ؟

هذا أولاً، وثانياً : ان كل مفهوم يظهر في الذهن (لاحظوا ان كل معلوماتنا عن الخارج انما هي عن طريق هذه المفاهيم) من قبيل الانسان والحيوان والنبات والجماد وغيرها لا نستطيع ان ندعي بان له مصداقاً خارجياً وانما نستطيع القول فقط بان به منشأ خارجياً، واذا لاحظنا ان كل معلوماتنا عن الخارج انما هي عن طريق المفاهيم فلا بد ان نقول ان كل هذه المفاهيم التي في اذهاننا ليس لها واقع خارجي . وهذا هو نفس ما يقوله المثاليون .

وثالثاً: اذا لم يكن العلم بذاته كاشفاً عن الواقع فمن اين عرفنا ان الواقع الخارجي موجود وانه منشأ ومولد هذه المفاهيم والصور ؟

وقد لاحظ القارئ الكريم في التعليقة السابقة ان الماديين الديالكتيكيين اختاروا لانفسهم نظرية في موضوع قيمة المعلومات ادت بهم الى مذهب المشككين. واما في هذه المسألة (وهي مسألة ماهية العلم) فانهم اختاروا =

ليس له وجود في حدود العلم، ونحن دائما ليس لدينا بالنسبة الى الخارج الا علم نسبي.

ونحن نقول في جوابهم

ان في جوابكم الماضي اعترافا بوجود الفكر التصوري والتصديقي المطلق لانكم قد وافقتم على وجود هذا الفكر في عقولنا ولكنكم نفيتم صحته بعد ذلك (اي ان الصحة المطلقة قد نفيتموها نفيا مطلقا، والا فان الصحة المطلقة لا تتنافى مع النفي النسبي).

ثانيا: اذا كان العالم الديالكتيكي فعلا يتعقل الخارج تعقلا نسبيا فلا بد ان يعترف بالواقع المطلق والتعقل المطلق لان قوله التعقل نسبي يعني فيه وصف التعقل بالنسبية، ونحن نعلم ان الموصوف لا بد ان يغاير الصفة، اذن لا بد ان يكون التعقل هنا بذاته غير نسبي ولهذا جاز وصفه بالنسبية. بل كيف يمكننا ان نتصور امرا نسبيا دون وجود امر مطلق؟

ثالثا: ان المثالية عندما تنفي العلم بالواقع الخارجي فمقصودها هو العلم المطلق بالخارج (لاننا كلما تصورنا الخارج فهو فكر غير الخارج)، وعلى هذا فما هو السبب الذي دفع العلماء الديالكتيكيين ليشنوا الحرب على مشاركيهم في العقيدة (وهم المثاليون) ويدحضوا آراءهم؟

= نظرية تنتهي بهم الى مذهب السوفسطائيين. وسوف يأتي في المقالة الرابعة والخامسة التحقيق في مسألة ماهية العلم بناء على اصول الفلسفة الاولى (الفلسفة الميتافيزيقية).

ويجب الديالكتيكون مرة اخرى

ان الواقع الخارجي في تحول دائم وليس ثابتا، والتغير هو عين ذاته، والصفة والموصوف هنا شيء واحد وان اضطربنا ان نعبر عن هذا المصداق الواحد بمجموع مفهومين، وهذا هو الذي حمل الميتافيزيقي على الظن بان هناك مفهومين مطلقين.

ونجيب على هذا الامر

باننا نعترف بوقوع التغير والتحول في المادة الواقعية ولكننا ننكر ان تكون للفكر هذه الخاصة. وهذا الذي تقولونه من ان هذا المفهوم مطلق وثابت في ظنكم هو بنفسه دليلنا على مدعانا.

الملاحظة الثالثة

المثالي الحقيقي هو ذلك الشخص الذي ينكر مطلق الواقعيات وهو بمعنى النفي المطلق. وهؤلاء قليلون في هذا الزمان بل لعلمهم لاجود لهم اطلاقا، ولكن التاريخ قد سجل ان بعض القدماء قد تمسكوا بهذا المذهب. وعلى اية حال فالمثالي (السوفسطائي) الحقيقي هو مثل هذا الشخص.

ومع هذا فنحن لانستطيع ان نصدق بوجود انسان يتمتع بخلقة سوية ويؤدي الاعمال التي يؤديها سائر افراد الانسان ثم لاتوجد لديه العلوم والادراكات التي توجد في سائر افراد نوعه.

وكل فرد منا لاحظ بالتجارب الاف الاعمال من نفسه وهي تتبع من مختلف العلوم ويعنوان كونها نظرة واقعية (وليس بعنوان كونها فكرة). وكل فعل ارادي منه فهو يعتمد على الارادة، والارادة تعتمد على العلم، وكذلك فان كل فرد منا قد لاحظ آلاف الافراد الاخرين من نوعه وهم يؤدون الاف الاعمال بارادة وعلم، وهذه العلوم والافكار تتبع من الخارج (من البديهي ان واقعية العلوم والافكار ليست بنحو واحد كما سيصبح ذلك في المقالات اللاحقة).

ومن هنا يتبين ان المثالي الحقيقي هو أحد شخصين:

١ - ذلك الشخص الذي اختلطت عليه بعض العلوم والافكار النظرية ولكنه في نفس الوقت الذي يحتفظ في ذهنه بالعلوم والافكار العلمية والنظرية اللازمة للحياة اليومية وتكون منشأ الاثر عنده فهو يلتفت الى الاختلافات والتناقضات الواقعة في افكار وآراء العلماء او الى الاخطاء التي يلاحظها في الحواس عنده وحينئذ لا يحسب حساب المعلومات المحفوظة عنده ويغفل عن واقعيتها ويتعلق فقط بالتناقضات السابقة ثم يدعي ان العلوم والادراكات لا تكشف عن الخارج اي اننا لانعلم بشيء ابدًا.

٢ - ذلك الشخص الذي لم تصادفه آفة ذهنية وانما هو يتمسك بهذا المذهب لتحقيق بعض الاهداف المنحرفة وللتحرر.

المقالة الثالثة

العلم والادراك

يتعلق الحديث في هذه المقالة بالعلم (الادراك) حيث ندقق في هويته ونفحص سنخ واقعيته^(١).

(١) سوف نثبت في هذه المقالة ان الروح والخواص الروحية مجردة من المادة وندحض عقيدة الماديين القائلة ان الروح والادراكات الروحية من الخواص^{١١} ينة للمادة، وذلك بابطال الادلة التي يذكرونها لمدعاهم.

ولا بد أن نتساءل هنا بأن العلم والادراك المبحوث عن ماهيته وواقعيته أهو من سنخ المادة ام مجرد منها؟ وفي هذه المقالة يقصد به ما يشمل الادراك الحسي والخيالي والعقلي. ولكي يحيط القارئ الكريم باهداف هذه المقالة نذكر الفرق بين هذه الامور الثلاثة.

يقول القدماء والمتأخرون ايضا ان الادراكات الانسانية للخارج لها ثلاث مراحل: مرحلة الحس - مرحلة الخيال - مرحلة التعقل.

مرحلة الحس: وهي عبارة عن صور الاشياء التي تنعكس في الذهن في حالة المواجهة او المقابلة أو الاتصال المباشر للذهن بالخارج وذلك باستعماله حاسة من الحواس الخمس (او اكثر). فمثلا عندما يفتح الانسان عينيه ويتأمل في منظر امامه فان صورة من هذا المنظر تنعكس في ذهنه، وتلك الصورة هي بنفسها الحالة الخاصة التي يشاهدها الإنسان في ذاته حضورا ووجدانا، وهذا هو ما نسميه بالمشاهدة. او عندما يصفح اذنه صوت شخص يتكلم، فهذه الحالة في وقت صدورهما نطلق عليها اسم السمع. =

ولما كنا قد بحثنا في المقالة الثانية عقائد المثاليين واصحاب السفسطة فان من الواجب علينا ان نتناول بالبحث بعده مباشرة موضوع العلم (هوية العلم - مقدار كشفه عن الواقع - قيمة المعلومات - الخطأ في العلم - ظهور الكثرة في العلوم - الاختلافات الواقعة في الاسرة العلمية) ، ولولا هذه المناسبة لاصبح مكان هذا

= مرحلة الخيال: عندما ينتهي الادراك الحسي فانه يخلف اثرا في الذهن، او بتعبير القدماء انه بعد ظهور الصورة الحسية في الحاسة تظهر صورة اخرى في قوة اخرى، وهي التي نسميها بالخيال او الحافظة، ويعد ان تمنحي الصورة الحسية فان الصورة الخيالية تبقى على حالها ويستطيع الانسان ان يستحضرها في اي وقت يشاء، وبهذه الوسيلة فهو يتصور الشيء الخارجي. والصورة الخيالية تشبه الصورة المحسوسة مع هذه الفروق:

اولا: الصورة الخيالية في الغالب وفي الحالة العادية ليس لها وضوح الصورة الحسية.

ثانيا: يُحسّ دائما بالصورة الحسية انها بوضع خاص (بنسبة خاصة الى اجزائها المجاورة) وفي جهة معينة (الى اليسار او الى اليمين او امام الوجه او وراء الظهر) وفي مكان محدد. فمثلا كلما شاهد الانسان شيئا فهو يشاهده في مكان معين وجهة معينة وملابسات محددة. اما اذا اراد الانسان ان يتخيل ذلك الشيء الذي رآه مرارا وبأوضاع وجهات مختلفة وامكن متعددة فهو يستطيع ان يجسّمه امام خياله دون ان يلتفت الى وضعه وجهته ومكانه الخاص.

ثالثا: يوجد شرط في الادراكات الحسية وهو اتصال قوى الحواس بالخارج وبمجرد زوال هذا الاتصال فان الادراك الحسي يزول معه ايضا. اما الادراكات الخيالية للذهن فهي ليست بحاجة الى الخارج ولهذا تكون الادراكات الحسية خارجة عن اختيار الشخص المدرك، فلا يستطيع =

البحث في الفلسفة متأخرا عن كثير من المواضيع الاخرى لتوقف البرهان فيه عليها.

ونضرب لذلك مثالا

لو تأملنا في صورة طولها (١٢) سم وعرضها (٨) سم وهي تضم منظرا رائعا تستريح فيه عائلة مكونة من عدد من الافراد.

= الانسان عادة ان ينظر الى وجه انسان غير حاضر او يسمع صوته او يشم عَرَف وردة ليست موجودة قربها، ولكنه يستطيع ان يتخيل هذه جميعا ويتصورها في اي وقت يشاء.

مرحلة التعقل: ان الادراك الخيالي جزئي اي انه لا يمكن ان ينطبق على اكثر من فرد واحد، ولكن ذهن الانسان قادر بعد ادراك عدة صور جزئية على صياغة معنى كلي يمكن انطباقه على افراد كثيرة، فهو بعد ان يدرك افراد كثيرة يلاحظ في هذه الافراد صفات مختصة بكل فرد من الافراد ولكنه يلاحظ ايضا صفات مشتركة بينها، اي انه يلاحظ شيئا في فرد ثم يلاحظه بنفسه في فرد اخر وثالث ورابع و... ورؤية هذا الشيء في افراد متعددين تهيم الذهن ليكون من ذلك الشيء صورة كلية يمكن انطباقها على كثيرين. وهذا اللون من التصور يسمى بالتعقل او التصور الكلي.

هذه الوان ثلاثة من الادراك يتصف بها الانسان، وكل انسان يدرك هذا في نفسه بالعلم الحضورى.

وقد كان الفلاسفة المسلمون - تبعا للفلاسفة اليونانيين - يقولون ان القوة العاقلة فقط وهي التي تدرك الكليات هي المجردة من المادة. وكل براهينهم التي اقاموها على تجرد النفس تنصب على القوة العاقلة فحسب. =

في هذا المنظر توجد بحيرة يتكسر فيها الضوء على الماء فيبدو كأنه فضة وتهتز فيها الامواج فيطرب الانسان لنغماتها وتمر النسمات الهادئة على وجهه فتنعش روحه.

والى جانب هذه البحيرة توجد حديقة غناء بارضها الخضراء واشجارها الفتية تتمايل وتختال بقدها الجميل ويهز اغصانها نسيم عبق يملأ النفس حبا وهياما.

ويمتد افق هذا المنظر الى خمسة عشر كيلومترا وينتهي بصف من الجبال كأسنان المشط. ويشبه هذا المنظر لوحة فنية تستقر في حضن طفل، وهي تضم قما شاهقة كأنها تتطلع وتنتظر.

وفي زاوية من هذه الحديقة الرائعة قد فرش بساط جلس عليه رجل تدل تقاطيع وجهه على انه يقارب الاربعين عاما مع بعض الاطفال في جو من العطف والحب يشير إلى انهم اطفاله وامامهم طبق من التفاح.

وفي هذه الحلقة ينشغل احدهم بأكل تفاحة في يده، والاخر منصرف الى شم تفاحته، والثالث مع انه يمسك بتفاحته ولكنه لم يكتف بها وانما ارتقى في حضن ابيه يطلب منه المزيد، والاخر مع انه غير محروم ولكنه قد القى بنفسه على الطبق يريد ان يحرم منه الاخرين.

انه صراع ونزاع.

= اما صدر المتألهين فهو يعتقد بان قوة الخيال وكل القوى الباطنة مجردة من المادة. وهو يثبت هذا عن طريق عدم تطابق خواص هذه مع الخواص العامة للمادة والمذكورة في هذه المقالة.

وهذه النظرة هي النظرة الاولى.

اما اذا عدنا الى الصورة مرة اخرى فسوف نلاحظ فقط قطعة من الورق الصقيل الابيض تتناثر عليها نقاط سود باشكال مختلفة بعضها كبير نسبياً وبعض صغير، وبعضها بعيد أو قريب من البعض الآخر أي أن الفواصل بينها كبيرة أو صغيرة.

وهذه النظرة هي النظرة الثانية.

والان اذا سُئلت اهذا المنظر العريض بكل ميزانه التي وصفت (ومن الواضح انه كلما ازدادت تأملا ازدادت المعلومات التي تفهمها من المنظر) قد كان في يدك واقعا وكانت كل هذه المعلومات مخزونة في مساحة (١٢ × ٨) سم^٢؟

فما هو جوابك؟

من البديهي انك سوف تجيب: كلا.

فليس من الممكن ان يخزن منظر بطول خمسة عشر كيلو مترا بتلك المحتويات المتنوعة وذلك الطول والعرض والعمق والمسافات المختلفة والخواص الجسمية والروحية المتنوعة مما يظهر فيه - ليس من الممكن ان يخزن كل هذا في صفحة بمساحة (١٢ × ٨) سم^٢، وايضا لا يمكن ان يقال ذلك.

نعم ان هذه الصورة «تشير» الى المنظر، والا فان الصفحة الورقية لا تحتوي سوى النقاط السود والبيض التي التقطتها «الكاميرا».

لاحظ الاختلاف العظيم بين النظرتين.

عودة الى الموضوع الاصيل

لقد اثبتت التجربة والمشاهدة^(١) اننا عندما نستعمل حواسنا فان

(١) يشير الماديون لاثبات كون الروح والامور الروحية مادية (أو لتشويش الموضوع والقاء الرعب في قلوب المعارضين) موضوعات متنوعة من مختلف العلوم، من قبيل الفيزياء والفسولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وعلم النفس وغيرها مما لا يرتبط بالمدعى ويخلون للآخرين ان في هذه المواضيع دليلا قاطعا على كون الروح والمواضيع الروحية مادية، ولهذا رأينا من اللازم ان نقدم بعض المقدمات التي تهىء القارئ الكريم لأصل الموضوع: أ- ان كل انسان يعترف بالبدهاة والحضور- بوجود مجموعة من الامور الذهنية المسماة بالعلوم والادراكات، وهي اوضح عنده من وجود العالم الخارجي، لانه لو فرضنا وجود انسان (من قبيل المثاليين) يتردد في وجود العالم الخارجي ويبطل الادراكات اي لايعتبرها مطابقة للواقع فانه لا يستطيع ان يتردد في وجود الادراكات انفسها. اذن وجود هذه المجموعة من الامور الذهنية- التي يعيها كل انسان بالعلم الحضورى- بديهي وليس بحاجة الى دليل علمي ولا فلسفي.

ب- لقد اثبتت بحوث العلماء الاقدمين والمحدثين ان هناك مجموعة من العوامل المادية الخاصة الموجودة خارج الذهن بكيفية ووضع خاص وهي تؤثر في ظهور الادراكات الحسية، اما كيفية هذا التأثير فهي مشروحة في العلوم الطبيعية، ولكل واحد من العلماء بدوره نظرية في هذا المضمار.

ويتناول علم الفيزياء الحديث مواضيع تدور حول الضوء والصوت وغيرها، وما هي امواج الاثير؟ وكيف تقتحم العين وتؤثر على اعصابها؟ وما هي الامواج الصوتية؟ وفي اية ظروف تؤثر على اعصاب السمع؟ واثبتت تلك البحوث ان لمجموعة الاعصاب في الانسان والحيوان وظيفة =

المادة الواقعية تترك اثرا في سلسلة الاعصاب والمخ وينتج عن هذا رد فعل مادي يظهر فينا بمجرد استعمال الحاسة ويزول مباشرة بعد

= معينة مثل سائر اعضاء البدن، وهي تؤدي اعمالا خاصة وتتأثر بالعوامل الخارجية وهي تبدي رد فعل أحيانا. وتشرح هذه النشاطات العصبية في علم "نيسولوجيا".

وهذان الموضوعان (وهما حدوث مجموعة من العوامل الواقعية في الخارج وحدوث النشاطات العصبية) يعترف بهما كل العلماء « الواقعيين » المؤمنين بالعلم الخارجي، روحيين كانوا ام ماديين. ويختلف الروحيون عن الماديين في موضوع آخر سوف نذكره قريبا.

وينبغي الالتفات الى هذه الملاحظة وهي ان الانسان لا يعي النشاطات العصبية في مخه بواسطة العلم الحضورى، وانما يعلمها الانسان عن طريق الاكتشافات العلمية التي ينجزها العلماء.

جـ- ان الامور الروحية والنفسية - مثل كل اشياء الكون - تتبع اصولا وقواعد وقوانين معينة، وتسيطر علاقة العلية والمعلولية على هذه الامور فيما بينها أو بين كل واحد منها والمواد البدنية او العوامل الخارجية.

ويبين علم النفس الحديث هذه الاصول والقوانين حسب اسلوبه الخاص (وهو المشاهدة والتجربة).

ولم يدع العلماء ولا الفلاسفة الروحيون ابدا ان الروح والامور الروحية متحررة تماما من كل قيد وقانون ولا تتبع اية قاعدة علدبة، وانما اثبتوا فقط أن الروح والامور الروحية ليس لها تلك الميزات المختصة بالمادة، ولا تسيطر عليها القوانين المادية.

اذن ما ينسبه بعض الماديين - عن علم او عن غير علم - الى العلماء الروحيين ليس له اساس على الاطلاق.

يقول الدكتور الاراني في كتاب « سيكولوجي »، اي علم النفس، في =

صرف تلك الحاسة عن وظيفتها . ولكننا نظفر بشيء - نتيجة هذا العمل - نسميه بالادراك.

= الصفحة (٦) بعد ان يبين التغييرات الحاصلة في اسلوب التحقيق العلمي في اوربا منذ القرن الثامن عشر فما بعد - يقول:

« ان هذا الاصل الكلي اصبح سائدا منذ هذا الوقت في كل التحقيقات العلمية، واصبح التحقيق العلمي يعني الفحص الدقيق والعميق. ولا يتم هذا الفحص الدقيق العميق الا حينما يقترن العلم بالعمل، وترتبط التغييرات التي اثبتتها التجارب العلمية ببعضها بواسطة التفكير، وتفهم علاقات العلية والمعلولية التي تربط بينها ».

.ويواصل المؤلف حديثه بعد عدة اسطر فيقول:

« منذ القرن السابع عشر ظهر الفلاسفة العقليون (Rationalist) من قبيل هوبز واسبينوزا وليبنيتس، وادخلوا تغييرات مهمة على العقائد العلمية في باب الروح وغيرِوها تماما. ووضح هؤلاء الفلاسفة لأول مرة ان كل التغييرات الروحية تتبع سلسلة من القوانين الثابتة المعينة، وعلى العكس مما تدعيه مذاهب وأديان القرون الوسطى فان الروح ليست متحررة، وهي لاتستطيع ان توجد اثرا بذاتها، وما نشاهده من علاقة العلة والمعلول في العلوم الاخرى ولا سيما العلوم الطبيعية فهو موجود بدقة وبصورة كاملة في علم الروح. واكتشف «هوبز» قانون الجبر في الروح وهو يشبه قانون نيوتن في الميكانيك، وهذا القانون يقول: ان اية قضية روحية لاتولد بدون سبب ولا تزول من غير علة ».

فهذا الموضوع وهو أن الامور الروحية تتبع سلسلة من القوانين الثابتة والمعينة، وموضوع كون القضايا الروحية لاتولد بدون سبب ولا تزول من غير علة وموضوع العلاقات بين الامور الروحية والامور البدنية او الامور الخارجية - كل هذه المواضيع تعتبر من بدايات علم الروح، وقد اقام الفلاسفة افكارهم على اساسها، ولم تذكر هذه الامور لأول مرة في القرن =

ولا نستطيع ان نقبل كون هذا المنظر العريض للعالم - بكل خصوصياته المحيرة وكل خطوطه وسطوحه واجسامه التي تتجلى لنا على انها متصلة - قد خزن واستقر في مجموعة مادية صغيرة من الاعصاب والمخ مكونة من اجزاء منفصلة عن بعضها ومتراكمة وهي بمجموعها اصغر من جسمنا.

= السابع عشر، وانما على العكس من هذا فمنا القرن السابع عشر فما بعد ظهرت فئة من الفلاسفة في اوربا تناولت مسألة الجبر والاختيار وقالت باختيار الروح، واختيارها يستلزم تحررها من قانون العلة والمعلول، ولكن العلماء يعرفون ان هذه العقائد لم تكن لها قيمة علمية ولا فلسفية.

والمذاهب والاديان ايضا لم تنكر هذا الاصل، وقصارى ما يقوله الروحيون هو أن الامور الروحية تفتقد الخواص العامة للمادة، ولا يقولون انها تفتقد القانون والقاعدة ولا يقولون انها لاعلاقة لها ابدا بالمادة ولا يدعون ان بين الروح والمادة سدا كسد الصين.

وانما الروح - حسب آخر الدراسات التي قام بها الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين ووافق عليها الفلاسفة الذين جاءوا بعده - هو الثمرة العليا للمادة، اي انه وليد سلسلة من الرقي والتكامل الذاتي للطبيعة. وحسب هذه النظرية فإنه لا يوجد اي سد بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة، فمن المحتمل ان يتحول موجود مادي الى موجود غير مادي في مراحل من الرقي والتكامل.

وننتقل من هذه المقدمات الى المسألة التي وقع الاختلاف فيها بين الروحيين والماديين وهي:

ما هي حقيقة الروح والادراكات الروحية؟

أهي مجردة من المادة ام هي ظاهرة مادية؟

وبعبارة اخرى نقول: ان الاختلاف في ماهية وكيفية واقع هذه الامور، =

ومن جهة اخرى فنحن نلاحظ اختلافات في اثناء استعمال الحواس (اخطاء الحواس) في الاشياء المحسوسة ، ولا يدعنا هذا ان نقول بان واقع العالم المادي الخارج عنا قد ادركناه كما هو وحصلنا عليه بنفسه .

= وحسب ما مر علينا اثباته في المقالة الاولى فانه لا يمكن اثبات وجود شيء او كيفية وجوده (ماهيته) الا بوساطة المعايير الفلسفية الخاصة فقط . ولا اختلاف بين الجميع فيما ذكر من هذه الامور الاربعة وهي :

١ - وجود الادراكات

٢ - حدوث سلسلة من العوامل الخارجية .

٣ - حدوث النشاطات العصبية .

٤ - وجود سلسلة من القوانين الروحية .

ويثبت العلماء الروحانيون - عن طريق عدم انطباق خواص الامور الروحية على الخواص العامة للمادة - ان الامور الروحية (وهي تلك الاشياء التي نعيها بالعلم الحضورى) ليست مادية ، وحيث لا يمكن ان تنطبق على النشاطات العصبية . اذن فالنشاطات العصبية مقدمة لظهور سلسلة من الامور غير المادية وليست عين تلك .

اما العلماء الماديون فهم لا يلتفتون الى اصل الموضوع ولا يثبتون لنا ان ما ندركه هو عين هذه النشاطات العصبية وانما يشذون عن الموضوع ويذكرون مواضيع مأخوذة من الكتب الفيزيائية او الفسيولوجية او من علم النفس (باساليبها الخاصة وهي المشاهدة والتجربة مما يبعدنا عن ماهية الامور الروحية وكيفيةها) وهي لا ترتبط اطلاقا بما يقوله الفلاسفة . ويتصور هؤلاء ان القائلين بكون الروح والامور الروحية مجردة لا يعلمون شيئا مما يقول هؤلاء واذا فرضنا انهم قد احاطوا بهذا علما لما بقي اي داع لاعتقادهم بتجرد الروح . =

اذن هذه الصورة الادراكية ليست حالة في مادتنا ولا في المادة الخارجة عنا.

وخلاصة الحديث انه لما كانت هذه الصورة الادراكية تفتقد الخواص العامة للمادة (من قبيل الانقسام - عدم انطباق الكبير على الصغير) فهذه الصورة اذن غير مادية .

= مثلاً يقول الدكتور الاراني في كتيب له بعنوان « البشر من وجهة النظر المادية » :

« تحدث في حال التفكير تغييرات مادية اكبر في قشرة المخ وتتجه كمية أكبر من الدم نحو المخ فيمتص غذاءً أكثر ويطرده مواد فسفورية أكثر بحيث تزيد كمية هذه المادة في ادرار الشخص المفكر، اما في حالة النوم حيث تقل اعمال المخ فإنه يمتص غذاءً اقل وهذا بنفسه دليل على كون الاثار الفكرية مادية » .

وسائر الادلة التي يذكرها الماديون ايضا من هذا القبيل، اي انها جميعا خارجة عن موضوع البحث، بل ادعى بعضهم أكثر من هذا فقال انني قمت بتشريح البدن فلم اجد اثرا للروح، اذن لا وجود للروح .

وينقل فليسين شاله في القسم المسمى بـ « ماوراء الطبيعة » عن « بروسه » احد علماء وظائف الاعضاء الماديين قوله :

« انني لن اؤمن بوجود الروح الا اذا اكتشفتها تحت مشروط التشريح » .

والحقيقة ان قراءة كتب الماديين تثبت للانسان ان هؤلاء لم يكن لهم اطلاع صحيح وسليم على عقائد الفلاسفة الالهيين والروحانيين ولا على آراء هؤلاء العلماء فيما يختص بالله والروح وسائر المواضيع، وتنحصر معلوماتهم في هذا المضمون بما هو شائع بين العامة فيما يتعلق بالروح والجن والملائكة، او بما يقوله المثاليون وهو احط واتفه بما يقوله العامة .

اشكال

قد يعترض انسان على ما ذكرنا فيقول: ان الادراك هو تلك الحالة المادية الحاصلة في المخ والاعصاب. اما موضوع الكبر والصغر والبعد والقرب فقد حلت البحوث العلمية كل اشكال فيه. فالعلم الحديث يعتقد بان جهاز الادراك البصري ليس الا « آلة تصوير » دقيقة فحسب، وتتجمع كل الاشعة الواردة في النقطة الصفراء للعين فيتحقق الابصار^(١). ونحن لانرى شيئا سوى تلك النقطة.

(١) كانت هناك نظريتان شائعتان بين القدماء بشأن كيفية الابصار وكيفية تحقق الرؤية:

أ - نظرية الانطباع.

ب - نظرية خروج الشعاع.

ويعتقد اصحاب نظرية الانطباع بان عدسة العين جسم شفاف وصقيل مثل المرآة، ولهذا فكل جسم يقف امامها فان صورة منه تقع على سطحها فيتحقق الابصار. وتنسب هذه النظرية الى ارسطو واتباعه والى محمد بن زكريا الرازي وابن سينا من العلماء المسلمين.

اما اصحاب نظرية خروج الشعاع فهم يعتبرون عدسة العين جسما ينبع منه نور تماما مثل النار والشمس والنجوم، وهم يعتقدون بان العين يخرج منها شعاع من النور فيصطدم بالجسم المقابل لها فيتحقق الابصار.

وانقسم اصحاب هذه النظرية الى فئتين: اولاهما تعتقد ان ذلك الشعاع مخروطي الشكل يقع رأسه في العين وقاعدته على الجسم المرئي، والاخرى تعتقد بانه اسطوانى الشكل، وطرفه الواقع على الجسم المرئي يكون دائما في حركة واضطراب. وتنسب هذه العقيدة الى افلاطون وجالينوس=

وكل ما في الامر اننا نقيس بقية الاجزاء من اصغر جزء نشاهده في هذه النقطة، ومن هذه النسب والفواصل بين الاجزاء نظفر بالكبر والصغر النسبيين.

== واتباعها. واعتنقها من العلماء المسلمين نصير الدين الطوسي وعدة اخرون.

وقد سرد اتباع كل من النظريتين ادلة لصالحهم وضد خصومهم، وهي مذكورة في كتب الفلسفة. ومن جملة الاشكالات التي وجهها اصحاب نظرية خروج الشعاع الى اصحاب نظرية الانطباع هو اشكال عدم انطباق الكبير على الصغير المشار اليه في المتن. واجاب عليه اصحاب نظرية الانطباع بنفس الجواب المذكور في المتن. وهذا الجواب مقبول اليوم بين العلماء الطبيعيين.

وللشيخ شهاب الدين المعروف بشيخ الاشراق عقيدة ثالثة ليست مهمة ولهذا اعرضنا عن ذكرها.

وللفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين رأي خاص في باب حقيقة الابصار فهو يقول: على فرض صحة اية واحدة من هاتين النظريتين فان ذلك لا يفسر حقيقة الابصار لان كلتا النظريتين تتعلقان بالعمل الطبيعي (الفيزيائي) للعين، والابصار هو ما وراء العمل الطبيعي. وبإثبات هذا العالم لنظريته في باب اتحاد العاقل والمعقول واتحاد الحاس والمحسوس فقد اثبت ان النظر هو لون من النشاط الابداعي للنفس، ويعتبر العمل الطبيعي (الفيزيائي) مقدمة له، فبعد ان يتم العمل الطبيعي تقوم النفس - بقدرتها الفعالة - بابداع وانشاء صورة مماثلة للشيء المحسوس في جانب منها.

يقول صدر المتألهين في الجزء الرابع من الاسفار ضمن رده لنظرية اصحاب الانطباع:

« وهذا بعد تمامه انما يدل على انطباع الشبح فيه لاكون الابصار به ».

وتؤثر في هذه الحال ايضا الكيفيات الاخرى من قبيل الظلال وما يشبهها. والى هنا فان الاختلافات النسبية تكون مؤثرة. ولما كنا قد قسنا في مشاهداتنا الاخرى حجم باصرتنا

= وفيما يتعلق بنظرية خروج الشعاع يقول:

« نحن لاننكر ايضا تحقق الشعاع من البصر الى المرئي صورته لكن نقول لابد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس ».

وحسب نظرية صدر المتألهين فان كلتا النظريتين السابقتين تفسران فقط العمل الطبيعي (الفيزيائي) للعين، ولا تفسران حقيقة الرؤية والابصار من الناحية الفلسفية.

وطبق الدراسات الاخيرة للعلوم الطبيعية في موضوع الضوء من جهة وفي كيفية تركيب العين من جهة اخرى فقد اصبح من المسلم ان هاتين النظريتين خاطئتان حتى من ناحية تفسير العمل الطبيعي للعين، اي انه ليس انطباعا ولا خروجا للشعاع. وتقول الدراسات العلمية الحديثة ان جهاز العين تماما مثل آلة التصوير (الكامرا)، فالاشعة المباشرة او المنعكسة من الجسم المرئي تقتحم العين وتمر من خلال الغشاء الشفاف للقرنية والرطوبة المائية وتصل الى انسان العين ثم تمر من خلال عدسة العين وترسم صورة من نور في نقطة معينة حسب خواص العدسات وتسمى تلك النقطة الواقعة في الشبكية والتي ترسم فيها الصورة باسم النقطة الصفراء.

ويعلم القارئ الكريم ان هذه النظرية الحديثة في كيفية الابصار ولو انها تبطل النظريتين الماضيتين ولكنها لاتمس نظرية صدر المتألهين باي ضرر. وجواب الاشكال المذكور في المتن مبني على نظرية صدر المتألهين، ويتلخص في ان هذه الاعمال الطبيعية (الفيزيائية) لاتستطيع تفسير حقيقة الابصار.

باجسامنا، واجسامنا بالاجسام المغايرة لنا فنحن نعلم اذن وبشكل نسبي الى اي حد يجب علينا ان نكبر هذه الصورة لنقترب من الحقيقة.

واختصارا فاننا في حالة الرؤية نفيد من افكارنا ونستوعب العالم الواسع ونتخيل اننا قد ادركنا هذا الكبر بوساطة ابصارنا.

الجواب

نحن لم ننكر في حديثنا الماضي ايا من هذه الحقائق العلمية وانما كان حديثنا يرمي الى شيء اخر وهو ان ما ندركه باضافة العلاقات التصديقية وفكر المدرك فهو يشكل شيئا واحدا ويوجد من هذا - يطلق عليه صاحب الاشكال بالصورة الخيالية، وهذه الصورة الخيالية لاتنطبق عليها الخواص العامة للمادة في الوقت الذي تكون فيه هذه الظاهرة ذات خواص مادية حال وقوعها في النقطة الصفراء او في المخ.

وعلاوة على هذا فان هذه العلاقات التصديقية (ان هذا هو ذاك - ان هذا بهذا الشكل) لاتقبل الانقسام، ولو كانت هذه ظاهرة مادية وحالة في المخ لانقسمت بانقسام المخ. ومن هنا فاننا لانستطيع ان ننسبها الى اشعة مجهولة ولا الى امواج غير مرئية، لان هذه جميعا امور مادية ولها احكام المادة.

اشكال

نحن لانرى في الخط، والسطح والجسم خواص المادة، وعدم.

رؤية شىء لا يعني انه غير موجود. ونحن نرى احيانا الخط والسطح والجسم بشكل شىء واحد متصل، وهذا يعني اننا نشاهد اجزاء المادة ولا نشاهد الفواصل (الفراغات)، ولا يعني كوننا قد رأينا انه لا توجد فواصل وعندئذ نتخيل وجود اشياء ليس لها خواص المادة.

الجواب

لا كلام لنا في صحة هذا الحديث، ولكنه على العكس مما ينتظر صاحب الاشكال فانه يؤدي الى نتيجة لصالحنا فنحن نرى الخط والسطح والجسم بلا فراغات، اذن هذه الاشياء موجودة في ادراكنا بلا فراغات^(١). وبعبارة اخرى نقول: ان صاحب الاشكال يؤكد

(١) ان من جملة الادراكات والتصورات الحاصلة للذهن ادراك الكميات المتصلة. ويقال عادة في تعريف الكم المتصل هو تلك الكمية المرتبطة اجزاؤها ببعضها كالخط والسطح. ومن الواضح كون هذا لا يعني ان للكم المتصل اجزاء بالفعل وهي متصلة ببعضها، وانما المقصود منه انه يوجد بين كل جزأين مفروضين حدّ مشترك وليس بينهما انفصال. وهذا بخلاف الكميات المنفصلة التي لها اجزاء بالفعل وتكون تلك الاجزاء مستقلة عن بعضها ومنفصلة. اذن الكم المتصل هو الشىء الواحد الذي له امتداد واتصال كالخط المستقيم والمنحني والدائرة والسطح.

وتوجد في هذا اللون من الادراكات ملاحظتان من الناحية الفلسفية لا بد من الالتفات اليهما:

أ- ما هو منشأ هذه التصورات ومن اين نشأت هذه المفاهيم؟
قالت مجموعة من الفلاسفة الاوربيين ممن يطلق عليهم اسم العقلين (وهم القائلون بان بعض التصورات تنشأ من الفطرة ولا تنتهي الى الحس) ان منشأ هذه التصورات هو العقل. وتقول هذه الفئة: =:

على اننا نتخيل في مورد ادراك الخط والسطح والجسم وجود امور ليس لها خواص المادة اي انه في حدود التخيل قد وجدت اشياء ليس لها خواص المادة، وهذه الاشياء موجودة حقيقة، فالخطأ والصواب والخيال والحقيقة انما هي مفاهيم نسبية وقياسية.

= لما كانت النقطة (ذلك الشيء هو بدون بعد) والخط (ذلك الشيء ذو البعد الواحد) والسطح (ذلك الشيء ذو البعدين) لوجودها في الخارج، والموجود في الخارج انما هو تلك الاشياء ذات الابعاد الثلاثة وهي الاجسام، اذن منشأ هذه التصورات لا يمكن ان يكون هو الاحساس لان الاحساس فرع كون المحسوس موجوداً في الخارج، وعلى هذا تكون هذه التصورات ناشئة بصورة مباشرة من العقل.

اما الفئة الاخرى فهم الحسيون (القائلون بان جميع التصورات والادراكات منتهية الى الحس) الذين يعتقدون بان منشأ التصورات الرياضية ايضا هو الادراكات الحسية الخارجية. ويزعمون ان تصور النقطة والخط والسطح والدائرة قد حصل للذهن نتيجة لرؤية الاشياء في الطبيعة، ولكن تلك الامور التي نشأ منها ابتداء تصور هذه المفاهيم ليست هي المصادق الواقعي الدقيق وانما هي نماذج ناقصة للذهن، ثم بعد ان يحيط الذهن بها علماً فانه يصوغ بقدرته الفعالة النماذج الكاملة لها. مثلاً عندما نرى سم الخياط (ثقب الابرة) فانه يصبح نموذجاً للعقل لكي يبتدع تصور النقطة الحقيقية وعندما نشاهد خيطاً دقيقاً او شيئاً مدوراً كالبدور في الليلة الرابعة عشرة فان هذا يصبح نموذجاً للذهن ليدع تصور الخط والدائرة بمعناهما الهندسي.

وما يقوله العقليون من ان تصور المفاهيم الهندسية لا يستند اطلاقاً الى الاحساس فهو غير صحيح، ودليلهم على ذلك غير تام.
(وقد اثبت ذلك في الفلسفة في باب نسبة المقدار الى الجسم)، ولكن =

والصور الخيالية في اذهاننا عندما نقيسها الى الخارج فانها تعتبر خيالا وإلا فأنها حقيقة من الحقائق إذا قصرنا النظر عليها بذاتها.

وما قلناه بالنسبة الى المحسوسات بالحواس الظاهرة يصدق ايضا بالنسبة الى الامور الروحية من قبيل الارادة والكره والحب والعلم والتصديق (وباصطلاح المنطق الوجدانيات)، فنحن نلاحظ هذه الظواهر بوضوح في انفسنا وهي تفتقد الخواص العامة للمادة من قبيل الانقسام والتحول فهذه الظواهر النفسية اذن ليست مادية ايضا.

= هذا المقدار - وهو ان ادراك الكميات المتصلة لا يمكن بدون تدخل الذهن ونشاطه - فهو مورد اتفاق بين العلماء ولم يتردد فيه حتى العلماء الحسيون.

ب - سواء أقلنا ان المنشأ الاصلي لتصور الخط والسطح والدائرة هو العقل او الحس (كما في النزاع الماضي) فلا شك بان هذه الامور - بكيفياتها وخواصها التي ندركها - لاوجود لها في الطبيعة المادية، لامن جهة « ان الخط مثلا له بُعد واحد والسطح له بعدان اما الموجود في الطبيعة فهو الجسم ذو الابعاد الثلاثة » كما يقول العقليون الاورييون، وانما من جهة كون الموجودات في الطبيعة (اعم من المادة المخية والمادة الخارجية) منقسمة ولها اجزاء ومفاصل، اما هذه الامور في حيز الادراك فهي متصلة، فنحن ندرك مثلا الحد الفاصل بين سطحي المكعب بصورة خط، والحد الفاصل بين جسم ما والفضاء الخارجي بصورة سطح، والرسم الناتج من حركة احد طرفي الفرجار بصورة دائرة، مع اننا نعلم من القرائن العلمية القطعية انه لاوجود للخط والسطح والدائرة بهذه الكيفيات في المجال المادي، بل لعله يقال انه لاوجود للدائرة اطلاقا في الطبيعة، اذن هذه الامور بهذه الخواص المعينة الموجودة في اذهاننا ليست مادية، والذهن هو الذي يصورها في مجاله الذهني او الهندسي المتفاوت عن المجال المادي.

ويمتد هذا الحديث ليشمل فئة اخرى من الادراكات (وهي الادراكات العقلية الكلية باصطلاح الفلسفة)، لان هذه المعاني الكلية تقترن بسلسلة من الخواص التي يمتنع وقوعها في المادة، ولو انها كانت تنطبق بنحو من الانحاء على المادة (مثل المفهوم الكلي للانسان الذي يصدق على كل انسان خارجي مع انه لا يوجد انسان في عالم المادة ينطبق على كل انسان، وانما كل انسان موجود في الخارج فهو لا ينطبق على اكثر من واحد).

ان هذه المعاني الكلية ثابتة ومطلقة وكلية، وليس هناك موجودات بهذه الصفات في عالم المادة، وكل ما عندنا في عالم المادة فهو شخصي ومتغير ومقيد. اذن هذه المجموعة من الادراكات لا بد من اعتبارها مجردة من المادة ايضا.

برهان آخر

لو نظرنا الى العلم بصورة دقيقة ووجدان صافٍ لوجدنا ان

= ونحن نرسم في اذهاننا خطوطا واشكالا للمواضيع الهندسية ثم نصدر عليها احكاما ثابتة قطعية. فنحن مثلا نرسم في اذهاننا دائرة او مثلثا ثم تصدر عقولنا الاحكام الخاصة بالدوائر والمثلثات بشكل يقيني وقطعي (تعتبر الرياضيات من اكثر العلوم يقينية) مع ان هذه الاحكام لاموضوع لها في الطبيعة المادية.

يقول فيلسين شاله في كتاب « معرفة المناهج » (methodologid) في فصل « اسلوب الرياضيات »:

« ان الذهن يرسم الاشكال الهندسية في فضاء موهوم شبيه بالمكان =

الصورة العلمية لا تتلاءم مع التغير، وبتعبير فلسفي فإن حيثة العلم غير حيثة التغير والتحول، ولما كان الموجود المادي هو عين التغير والسيلان فلا بد ان نحكم بان سنخ العلم غير سنخ المادة.

وللتوضيح نذكر من حالات العلم والادراك حالة المعرفة والتذكر فلو ادركنا شيئا ما ثم عدنا لنذكره مرة اخرى لعرفنا ان ما ادركناه في المرة الثانية هو بنفسه الذي ادركناه في المرة الاولى^(١). وهكذا

= المحسوس ولكنه ليس هو بعينه. والمقصود من المكان المحسوس هو البيئة التي يجد فيها الانسان الاشياء الخارجية، وهذه البيئة يدركها الانسان البصير بوساطة عينيه، اما الانسان الاعمى فهو يدركها بوساطة اللمس واعانة من السمع. والمكان المحسوس دائما ملئ بالاشياء، ولما كانت هذه الاشياء مختلفة من حيث المقاومة فالمكان المحسوس يصبح غير متجانس ومحدودا ايضا لان المسافة التي يمكن منها سماع الصوت او الرؤية محدودة، اما الفضاء الهندسي فهو - على خلاف المكان المحسوس - بيئة فارغة متجانسة قابلة للقسمة الى غير نهاية.

وخلاصة هذا الحديث هي ان ادراكاتنا للكميات المتصلة لا تتطابق مع الخواص المعينة للمادة، اذن لا بد ان نعتبر هذه الادراكات غير مادية.

(١) ان موضوع قدرة الذهن على حفظ ما جاءه عن طريق الحواس (قوة الحافظة) ثم تذكر ذلك ثم تقييم هذا التذكر بانه هو الذي قد ادركناه سابقا او ليس هو بعينه، ومعرفة انه ليس ادراكا جديدا - إن هذه المواضيع جميعا تعتبر من اشد المسائل الروحية غموضا ومن اكثر الاسرار خفاء.

والدقة الفلسفية في هذا الموضوع تقود حتما الى الاعتقاد بان الجهاز الروحي والادراكي فينا هو وراء الاعصاب والنشاطات العصبية، وعلى العكس من فرضيات الماديين فنحن لانستطيع ان نعتبر الادراكات من الخواص المعينة للمادة. =

الشيء الذي ادركناه ثم نسيناه او غفلنا عنه ثم تذكرناه بعد ذلك فاننا نلاحظ ان ما تذكرناه الان هو نفسه الذي ادركناه سابقا، مع ان ما ادركناه في الحالين لو لم يكن واحدا حقيقيا ولو لم يكن له

= ولكي نهىء ارضية صلبة للاستدلال نشرح اولا كيفية هذا الاستعداد الذهني حسب ما يشعر به كل فرد منا حضورا ووجدانا وحسب ما فصله علماء النفس، ثم نذكر النظريات العلمية والفلسفية العائدة الى هذا الموضوع.

لاشك في ان الانسان اذا احس بشيء بوساطة احدى حواسه فانه يستطيع في المستقبل ان يستحضر في ذهنه ذلك الشيء من غير حاجة الى الاحساس به من جديد. فمثلا لو لقي صديقه يوما في مكان معين واجرى معه حديثا فان خاطرة تترسب في ذهنه من هذا اللقاء والحديث وهو يستطيع - في كل وقت يحب - ان يستعيد ذلك اللقاء والحديث وان يستحضر تلك الصور والكلمات في ذهنه مع التفاته الى أن هذه الخواطر الفعلية ليست متوهمة ولا من اختراع ذهنه وليست احساسا جديدا ايضا، اي ان ذلك اللقاء والحديث لم يتجدد مرة اخرى، وانما هذه الخواطر تتعلق بذلك اللقاء والحديث الذي تم في الماضي.

اما علماء النفس فهم يقولون ان ذهن الانسان يجتاز اربع مراحل منذ يقع ذهنه تحت تأثير العوامل الخارجية للاحساس وحتى استحضار ذلك الشيء في الزمان اللاحق دون تأثير العوامل الخارجية للاحساس مرة اخرى:

أ- مرحلة الاحساس الابتدائي: اي ان الشيء لا بد من الاحساس به اولا حتى يستطيع الذهن ان يحتفظ به ويتذكره، ومن البديهي ان الشيء اذا لم ترد صورته الى الذهن من الخارج فان التذكر عندئذ لامعنى له.

ب- مرحلة الحفظ: فالصورة الواردة الى الذهن اذا لم تترك فيه اثرا (او لم تبقى فيه) فليس من الممكن ان تحضر في الذهن من جديد دون تأثير العوامل الخارجية. =

ثبات وبقاء مما يحافظ على العينية لما كان هناك معنى لتحقيق المعرفة والتذكر. ونحن نعلم ان لدينا معارف وتذكرات قد يناهز عمرها السبعين عاما او اكثر او اقل وفي خلال هذه السبعين من الاعوام قد تغيرت - عدة مرات - اعصابنا ومخنا بكل ما تحتوي من مادة.

اشكال

ويجب العلماء الماديون على هذا الدليل بان التغير والتبدل

= ج- مرحلة التذكر: اي الالتفات الى تلك الخاطرة الماضية او احضار الماضي في صفحة الذهن.

د- مرحلة التشخيص: اي تمييز هذا التذكر وانه بنفسه ذلك الماضي وليس إحساساً جديداً ولا تخيلاً وهمياً.

اما النظريات والفرضيات العلمية فهي تتعلق بالمرحلة الثانية من هذه المراحل الاربع وهي مرحلة الحفظ.

وهي تشرح حال الصور المدركة في الفترة التي يغفل عنها الذهن وبإية صورة هي تُحفظ فبالنسبة الى المثال الماضي نتساءل: ماهو حال صورة اللقاء والحديث بعد لقائهما وانتهاء الحديث في الفترة التي يكون فيها الذهن غافلا عنها؟ وكيف تحفظ هذه بحيث نستطيع أن «نتذكرها» في المرحلة الثالثة وان «نقيمها» في المرحلة الرابعة؟

هذه بعض النظريات المهمة في هذا المضمار:

كان يعتقد بعض الحكماء اليونانيين القدماء ان صورة ترتسم في الذهن من الشيء المدرك وتبقى تلك الصورة في المخ وليس لهذه النظرة مؤيدون في عصرنا الحاضر. وهي مردودة من جهات عديدة. =

الحاصلين في المخ انما هما دقيقان وقد حصلا بالتدريج ولا يستطيع الادراك ان يستوعبهما، ومن ناحية اخرى فان الجزء الجديد يحل محل الجزء القديم بمنتهى السرعة، ويتخذ الجزء الجديد لنفسه مثل الخواص التي كانت لذلك الجزء القديم بحيث لا يستطيع ان يتابع ذلك ادراكنا، ومن هنا فهو يتخيل ان الجزء الجديد هو بنفسه الجزء

= يقول ديكرت: ان التأثيرات الابتدائية توجد خطوطا في المخ وكلما مرت الروح على هذه الخطوط فانه يوجد تأثير يشبه التأثير الاول.

وتكون الروح حسب هذه النظرية موجودا مستقلا بذاته عن البدن، والشئ الوحيد المتبقي من الادراكات هو تلك الخطوط المخية. ويرفض هذه النظرية الفلاسفة الروحيون والفلاسفة الماديون.

وهناك نظريات اخرى ليست مهمة، ولهذا فنحن نهمل ذكرها ونقصر الحديث على ذكر نظريتين احدهما تقول بكون الحافظة شيئا ماديا وقد اختارها ماديو عصرنا الراهن وشرحها اتباع المادية الديالكتيكية، والاخرى تقول ان الحافظة ليست امرا ماديا وذلك حسب الاسس الخاصة للمذهب صدر المتألهين الفلسفي، وسوف نتناول ضمن هذا الحديث الاشكالات التي ترد على النظرية القائلة بمادية الحافظة ونحن نين هاتين النظريتين تحت عنوان « النظرية الروحية » وعنوان « النظرية المادية ».

النظرية الروحية:

يعتبر اصحاب هذه النظرية الادراكات من النشاطات المباشرة للنفس (وهي جوهر غير مادي) ويعتبرون الاعمال العصبية مقدمة لوجود هذه الادراكات فقط. وحسب هذه النظرية تكون نسبة الادراكات الى النفس كنسبة الفعل الى الفاعل، وبالصطلح الفلسفي فان لهذه الادراكات قيام صدور وليس قيام حلول، وتبقى هذه الصور الادراكية بنفسها في ناحية من النفس. والتذكر انما هو الالتفات الى تلك الصورة الاولى.

القديم وهذا يشبه مالمو نظرنا الى صورتنا منعكسة في ماء صاف يسير هادئا فاننا نتخيل ان صورتنا في الماء ثابتة، بينما نحن نرى - في الواقع - في كل لحظة صورة جديدة ولكننا لانلاحظ ذلك. ولا بد ان نتصور تبدل المدركات بهذا الشكل بعينه.

وحسب هذه النظرية فان الصور الادراكية الاولى تحفظ بنفسها ثم تُذكر وتُقيم .

النظرية المادية :

ان اصحاب هذه النظرية (وان كانوا لا يستطيعون ابداء الرأي بشكل قاطع) يقولون : على العكس من النظرية السابقة فان الادراكات الاولى لا تحفظ بعينها لان الادراك عبارة عن نشاط الاعصاب، ولا يمكن ان يكون للاعصاب نشاط مستمر بالنسبة الى شىء واحد، اي ان نشاط الاعصاب يتجه في كل لحظة الى شىء خاص، وما دام الشىء غير متوجه اليه فمن المؤكد كون السلسلة العصبية لانشاط لها بالنسبة الى ذلك الشىء، اذن في حالة عدم التوجه لاتوجد الخاطرة المدركة بصورة ادراك ولا يمكن ان تكون كذلك. ويزعم هؤلاء العلماء ان الشىء اذا أدرك مرة واحدة فهو يترك اثرا في نقطة معينة من المخ، فمثلا تظهر خلية او اكثر ، وكلما اثبرت تلك النقطة وهيجت بتأثير احد العوامل الخاصة (كالارادة وغيرها) فان الاعصاب تبدأ نشاطها من جديد وتولد الادراك الاول مرة اخرى. ففي المثال السابق مادام الانسان غير ملتفت الى اللقاء والحديث مع الصديق فان ذلك غير موجود في الذهن بشكل خاطرة ادراكية، وانما يوجد منها اثر فقط في نقطة معينة من المخ، وفي اي وقت تهيج هذه النقطة فهي تبعث على توليد تلك الخاطرة مرة اخرى، ويتخيل هذا الشخص ان هذه الخاطرة قد بقيت محفوظة طيلة هذه الفترة.

وعلى هذا يصبح التذكر - حسب هذه النظرية - توليدا جديدا، وهذا يخالف للنظرية الاولى التي لاتعتبر التذكر توليدا جديدا. =

جوابه

نحن - كما ذكرنا في جواب الاشكالات الماضية - لانريد ان ننكر حدوث الاعمال الفيزيائية في المخ ولا نريد ان ننفي التحول ولا التغير في الماديات، وانما نركز الحديث حول مفهوم هذه الجملة (نحن نتخيل ان هذا الجديد هو بنفسه ذلك القديم) ونقول ان هذه الوحدة المتخيلة بين الجديد والقديم لا تتلاءم مع كون الادراك

= ولالقاء الضوء بشكل اكبر على نظرية الماديين في موضوع مادة الحافظة ننقل شيئا من اقوالهم:

يقول الدكتور الاراني في كتاب «يسيكولوجي» ص ١١٧:

«لابد من الالتفات في عمل الحافظة الى انه: كيف يثبت التأثير او الاحساس في الروح؟ وكيف يحفظ؟ وكيف يولد مرة اخرى؟ وكيف تجسم الروح قضية حدثت في الازمنة الغابرة؟».

ويجيب على هذه الاسئلة في الصفحة (١١٨) قائلا:

«يقال ان قنوات ارتباط توجد بين القضايا، وتبقى هذه القنوات في المخ... ووجود هذه القنوات هو الذي يبقي القضايا في الذاكرة، وتمييزها هو الذي يبعث على تذكر تلك القضايا مرة اخرى».

ويقول في الصفحة (١١٦) بامتعاض وتردد:

«ليس من المعروف كيفية بقاء ارتباط الحافظة بالروح مدة طويلة، وكيف يستطيع توليد قضية معينة في الروح مرة اخرى. ولكنه يمكن معرفة ان الشخص في حال تذكر القضايا يُحْدِث تغييرا في مخه بصورة ارادية، ويشمل هذا التغير حالة ضغط الدم ودرجة الحرارة والعوامل الفيزيائية الاخرى».

ماديا. ويحتمل ان يكون هذا الادراك خطأ اذا قسناه الى الخارج ولكنه لا يمكن ان يكون خطأ اذا نظرنا اليه بحد ذاته اي بما انه صورة خيالية.

وبناء على قول هؤلاء العلماء الماديين فانه لا يمكن ان يتحقق التصديق (المقابل للتصور) لأن الذهن بمجرد ان يفرض الموضوع ثم يذهب الى المحمول ليحمله على الموضوع فانه سيجد الموضوع قد ذهب وحل محله موضوع جديد آخر، وعندئذ بمتنع الحمل وتبطل كل قضية.

وبالاضافة الى هذا فانه لا يرتبط اي جواب باي سؤال، ولا يرتبط اي ابطال باي اثبات، ولا اي ذيل باي صدر.

= وحسب النظرية المادية يصبح جهاز المخ مثل جهاز التسجيل الذي يحفظ الصوت على صفحة الشريط. فكما ان الشريط المغناطيسي له خاصية حفظ الكلمات التي تلقى امام اللاقطة، اي ان الكلمات تترك اثرا في نقاط خاصة من الشريط فاذا هُيِجت تلك النقاط بعوامل فنية خاصة فانها تولد صوتا مماثلا تماما للصوت الذي صدر امام اللاقطة. والصوت ليس باقيا بشكل مستمر وبحالته الصوتية في الشريط وانما توجد حالته الصوتية فقط عند تهيج تلك النقاط الخاصة. والمخ ايضا كذلك فإذا اثرت العوامل الخارجية على سلسلة الاعصاب فانها تولد رد فعل، ورد الفعل هذا ليس إلا خاصة الادراك، ثم يبقى من ذلك اثر في نقطة معينة من المخ ولسنا نعرف لحد الآن كيفية هذا الاثر، والذي نعرفه فقط هو ان الادراك ليس موجودا بشكل ادراك في حالة عدم الالتفات وعدم نشاط المخ بالنسبة الى ما ادركه سابقا. ولكنه في اي وقت تهيج فيه تلك النقطة المعينة فان الادراك الاول يولد مرة اخرى.

وترد على هذه النظرية اشكالات مهمة نذكر منها:

أ- حسب هذه النظرية فانه لا بد ان نخصص لكل مفهوم ذهني خلية واحدة او اكثر، وهذا مرفوض لعدة اسباب: =

والوجدان السليم لا يذعن ابدا لهذا اللون من التشكيك ولا يقر هذا النوع من السفسطة.

اشكال

قد يقال ان ذهننا وفكرنا له خاصية التحول والتغير وهكذا

= اولا: من البديهي اننا عندما ندرك او نتذكر احد المفاهيم فان الخلايا تعمل جميعا وليس خلية واحدة او عدة خلايا. فمثلا عندما ننظر الى شيء فان خلايا البصر تعمل جميعا، واذا نظرنا الى شيء آخر فان تلك الخلايا بنفسها تعود لتعمل مرة اخرى، وهكذا الحال عند التذكر والسمع وغيرهما. ولورود مثل هذا الاشكال فقد تردد الماديون انفسهم في صحة هذه النظرية، فقال الدكتور الاراني في صفحة (١٠٠) من كتاب « يسيكولوجي »:

« ان الروح تستطيع في كل وقت ان تولد الصور المجسمة، فهي تستطيع مثلا ان تجسم رجلا او كلبا بجميع او اغلب صفاته. ولم يستطع العلم لحد الآن ان يبين كيفية توليد هذا الشكل المجسم في الروح. وتوجد في هذا الباب عقائد متباينة. مثلا لو فرضنا انه بعد رؤية كلب معين تستعد خلايا معينة من المخ لتوليد كلب مجسم فلا بد في هذه الحال من تخصيص فئة معينة من الخلايا لكل شيء، وهذا الامر مشكوك فيه لأن عدد الخلايا حينئذ سوف لن يكفي تلك الاشياء التي لا تعد ولا تحصى ».

ثانيا: اذا فرضنا ان خلية واحدة او عدة خلايا تتأثر عند رؤية أو سماع شيء ما، وخلية او عدة خلايا اخرى تتأثر عند رؤية أو سماع شيء آخر فاذا تكرر سماعنا او رؤيتنا لذلك الشيء الاول فلماذا لا تتأثر خلايا اخرى وانما تتهمج تلك الخلايا التي تأثرت اولا ويتحقق لتذكر؟ =

مدركاتنا (الصور العلمية) لان اصل الجميع هو المادة وهي في تغير وتحول دائمين، ولكن لما كانت المادة هي الاصل لهما معا فالتغير الحاصل فيها من حيث السرعة والحركة حاصل فيهما ايضا بنفس السرعة والحركة، ومن هنا فنحن نتخيل مدركاتنا (الصور العلمية)

= ب - من خواص الحافظة - كما مر علينا - التقييم، وهو النظر الى هذا التذكر على اساس انه بنفسه ذلك الادراك الاول وليس ادراكا جديدا وليس وهماً ولا معنى له ايضا. ولا ينسجم هذا مع كون الحافظة مادية، لانه اذا فرضنا ان المخ بالنسبة الى الادراكات مثل جهاز التسجيل فلا بد ان يتصف بهذه الصفة وهي انه متى ما هيئت فيه تلك النقطة الخاصة فهو يولد ادراكا يشبه الادراك الاول من جميع الجهات كما يولد جهاز التسجيل صوتا يشبه تماما الصوت الاول وليس هو بعينه، بينما نحن نعلم - حضورا ووجدانا - ان لذهننا خاصة التقييم اي انه يحكم بان هذا هو ذاك وليس توليدا جديدا ولا فعلا جديدا.

وملخص هذا الإشكال اننا لا نستطيع ان نقبل كون الحافظة مادية وذلك لاننا ندرك ان قوة الحافظة تتصف بالعينية اي ان ما تذكره هو عين ما ادركناه سابقا.

ج- يتغير المخ بكل محتوياته وهو دائما في معرض التحول والتبدل، والمادة المخية تتغير عدة مرات بكل محتوياتها خلال الفترة التي يعيشها الانسان لمدة سبعين عاما مثلا وتحل محلها مادة اخرى، بينما تبقى الخواطر النفسية ثابتة وغير متبدلة سواء أكانت « تصورات » مثلما لو رأينا صديقا في أيام طفولته او تذكرنا معلما فارقناه منذ انهيينا المرحلة الابتدائية، او كانت « تصديقات » كما لو سمعنا في المرحلة الابتدائية بان ارسطو كان تلميذا لافلاطون وقد اذعنا لذلك (وهذا هو التصديق بالمعنى المنطقي).

وخلاصة القول فان كل التصورات والتصديقات السابقة باقية على حالها ولو كانت هذه حالة في المادة لتغيرت بتغيرها قطعاً. =

ثابتة. وهذا يشبه مالمو تحرك جسمان بحركتين متشابهتين من حيث السرعة والجهة فان هذين الجسمين سوف لن يتغير موقع احدهما من الاخر ويظلان في حالة ثابتة.

وجوابه

ان حديثنا عن هذا الظن والتصور هو نفس حديثنا

= واما مثال الصورة المنعكسة في الماء الجاري الهادئ المذكور في المتن منسوباً للماديين فهو ليس إلا مثالا شاعرياً، لاننا نرى تلك الصورة ثابتة بسبب كون الصورة ثابتة في الخيال، ولو فرضنا انها غير ثابتة حتى في الخيال لما امكنا ان نتخيلها ثابتة.

وخلاصة هذا الاشكال اننا لا نستطيع ان نقبل كون الحافظة مادية وذلك لأن من خواص قوة الحافظة ثبات الادراكات الذهنية.

واهم دليل يتمسك به الماديون لاثبات كون الذاكرة مادية هو اننا نشاهد عملياً كون الحافظة مرتبطة ببعض اقسام المخ. وصحيح ان كثيراً من الاعمال الروحية من قبيل الحافظة لم يعين مكانها بدقة فيه ولكنه من المقطوع به ان الذاكرة تنعدم باختلال بعض اقسام المخ.

اذن يعرف من هذا ان الحافظة من خواص التكوين المادي للمخ.

ويمكن اساساً دعم هذه النظرية بطريقتين:

اولاً: عروض النسيان: لاشك ان كل انسان بل وحتى الحيوان ايضاً مع التفاوت يعرض له النسيان، ولا يوجد انسان يتذكر كل حوادث حياته، ولو كانت الذاكرة غير مادية لم يكن هناك معنى للنسيان لأن النسيان هو زوال الصور الادراكية من صفحة الذهن، ولو كان للروح وجود مستقل عن البدن وكانت الصورة الادراكية معلولة للروح وغير مادية لوجب ان =

السابق. وعلاوة على ذلك فاننا نضيف - بخصوص هاتين الحركتين المتشابهتين - ان هذا السكون النسبي ان لم يكن له واقع فهو على مستوى التخيل ثابت وان قلنا ان له واقعا اذن ثبت ان في العالم الخارجي موجوداً ثابتاً ليس له خاصية التغير التي للمادة. وهذا اشكال على الماديين انفسهم وليس موجهها الينا.

ويعود الماديون ليقولوا

لايوجد في العالم الطبيعي تأثير من طرف واحد كما اثبتت ذلك التجارب العلمية، فكل مؤثر يحتاج الى متأثر له دخل في وجود الاثر

= تكون تلك الصور باقية دائما لأن علتها وهي الروح المجرد باقية كما يعتقد الروحانيون، وكل معلول يتبع علتها في البقاء. اما علة النسيان حسب النظرية المادية فواضحة، وهي تلك التغيرات الحاصلة في المادة العصبية. واختلاف الاشخاص في قوة الحافظة يعود الى وضع المادة العصبية فيهم.

يقول الدكتور الاراني:

« قدرة الحافظة في كل شخص منوطة بقدرة مادته العصبية على حفظ التغيرات فكلما استطاعت ان تحفظ التغير بصورة افضل فان قدرة الحافظة تزداد ».

ثانيا: عروض الامراض للحافظة في اثر بعض الاختلالات الحاصلة في المخ. فكثيرا ما يقع ان يفقد الانسان كل ذكرياته الماضية او قسماً منها في اثر مرض يصاب به او في اثر ضربة قوية توجه الى مخه. فبعض المصدومين في الحرب من الذين اصيبوا في رؤوسهم وجماجمهم لم يستطيعوا بعد تماثلهم للشفاء ان يتذكروا اسماء آبائهم وامهاتهم ومدنهم =

فيكون هذا مؤثرا ايضا من هذه الجهة، فالأثر اذن قد حصل بمشاركة طرفين. وهذا الوليد قد وجد من مجموع الاب والام (المؤثر والمتأثر) الماديين. ومن هذا نعلم ان الإدراك الحسي ايضا يحصل نتيجة للتأثير المتبادل بين المادة الخارجية وسلسلة الاعصاب او المخ فيما نشاهده لدى الموجودات الحية ولا سيما الانسان. ولما كان تأثير الاعصاب والمخ لامعنى له بدون وجود المادة الخارجية، وتأثير المادة الخارجية لامعنى له بدون تأثير الاعصاب والمخ، وكذلك التأثير والتأثر الحاصلان بين المادة الخارجية والاعصاب والمخ لامعنى لهما بدون ظهور اثر مادي في سلسلة الاعصاب والمخ (وكل منهما تركيب خاص من المادة)، والعكس صحيح ايضا، اذن يصبح الإدراك الناتج من التأثير والتأثر خاصة من الخواص المادية التي تظهر في المخ.

= وحتى اسماءهم. اذن نعرف من هذا ان الحافظة شيء مادي ولذلك فقد ذهبت في اثر وقوع الاختلال في المخ.

وجوابنا على هذا الاستدلال بأننا نقصد بقولنا « الحافظة ليست مادية » ان الصور الادراكية تحفظ فيها وراء المادة، اما التذكر الذي هو عبارة عن احضار الصور الادراكية في الصفحة الظاهرة للذهن فهو لون من ألوان « الفعل »، وقد اثبت في الفلسفة ان الروح في افعالها تحتاج الى المادة وتستخدمها بعنوان كونها « آلة للفعل ». وعلى هذا فالنسيان الحاصل نتيجة لطول المدة في الحالات الاعتيادية أو الحاصل بسبب الاختلالات المخية لا يعني ان الخواطر الذهنية قد انعدمت من أساسها وانما يعني ان الروح قد فقدت قدرتها على احضار تلك الخواطر على سطح الذهن (تذكرها) لأن « آلة الفعل » قد انعدمت.

يقول برجسون - حسب ما ينقل ذلك المرحوم فروغي - :

ولما كان المخ يتمتع بميزة التوليد ويستطيع ان يتأثر بفكره (وليس الفكر الا خاصة مادية جديدة، وهذا التأثير الثاني يحدث بشكل جبري نتيجة لتأثير الطبيعة والبيئة) فهو اذن يستطيع ان يولد الافكار الجديدة التي لا تستطيع الاعصاب ان تكتسبها من الخارج. وهو يستطيع ان يصل العلم بالعلم، وان يوجد المعلومات الروحية والمعنوية والقوانين الكلية من قبيل اكتشافه لقانون العلة والمعلول، وان يحول المعلومات الحسية من احدى الحواس الى الاخرى.

هذه اقسام مختلفة من الافكار والادراكات التي تولد في المخ

= « الفرق بين الحافظة والذاكرة ان الحافظة هي التي تحتفظ بصور الاشياء والمعاني وهي ليست امرا ماديا ولا من خواص المخ، بل على العكس من ذلك فالمادة تحجب الحافظة وتسبب النسيان. اما الذاكرة فهي عمل المخ. فصور الاشياء والمعاني محفوظة دائما في الحافظة ولا تنمحي ابدا. اما المخ فهو مثل ستار يُسدل على الحافظة. والذاكرة قوة تنبعث من المخ في اوقات محددة، وبأسباب معينة فتكشف ذلك الستار ويتذكر الانسان ما سُجِّل في الحافظة. والذاكرة عمل والعمل من وظائف الجسم. والمخ الذي يعطي الذاكرة صورتها انما هو جزء من الجسم، ولكن الحافظة مخزن للصور، والصور ليست ذوات وانما هي معاني والمعاني لا تحل في مكان ».

والدليل على ان الصور الادراكية لا تنعدم بسبب طول المدة او الاختلالات المخية وانما تفقد الروح قدرتها فقط على التذكر واحضار تلك الصور لانها تحتاج الى المادة هو ان التجارب النفسية المتعددة قد اثبتت انه في الحالات غير الطبيعية او بالضغط غير العادية التي تسلط على الروح يتذكر الروح كل الحوادث الماضية التي كان قد نسيها.

ويعتبر هذا الموضوع من المسلمات في علم النفس الحديث. ونكتفي هنا بنقل كلام الدكتور الآراني الذي يعدّ احد الماديين القائلين بان الروح

متعاقبة وليس لها من هوية سوى تلك الخاصة بالمادية التي يتركب منها المخ.

الجواب

نحن لانريد ان ننكر شيئا مما ذكرتموه (وهو ان الانسان في اثناء

= خاصة من خواص المادة، يقول في الصفحة (١١٧) من كتاب «يسيكولوجي»: «الم يعلم لحد الآن بصورة قطعية ان القضايا التي تحدث في الحياة بصورة متوالية فهي ثابتة وباقية في الروح أم لا ؟

فنحن نلاحظ من ناحية ان اغلب القضايا الجزئية في الحياة قد نسيناها تماما بحيث ان بعضها لا نستطيع ان نولده في الروح مرة اخرى اي نحن لا نستطيع ان نتذكره، ولكنه من ناحية اخرى تشير التجارب المتعددة في الحالات غير الطبيعية - كما في التنويم المغناطيسي (hypnose) - الى ان الاشخاص المدمنين على المخدرات والاشخاص المشرفين على الموت بسبب الجوع وغيرهم عندما يزول ذلك العامل غير الطبيعي فان هؤلاء الاشخاص يعلنون انهم قد تذكروا قضايا بَعْدَ العهد بها وحدثت لهم في مراحل حياتهم الاولى».

ويعلن جماعة من العلماء ايضا ان الانسان في حالة الاحتضار يتذكر كل الحوادث التي مرت عليه طيلة فترة حياته.

وبهذا تكون الدراسات العلمية قد تركت الباب مفتوحا لاحتمال استحضار الروح - بعد مفارقتها للبدن - كل الحوادث الضخمة والتافهة وكل الاعمال الطيبة والرديئة التي مرت عليه خلال الحياة. وهذا هو بنفسه ما كان يعلنه الفلاسفة الالهيون منذ قرون متطاولة.

الادراك يقوم ببعض الاعمال الفيزيائية)، ولكننا نلقت النظر الى المثال الذي اوردناه في مطلع هذه المقالة (وهو مثال الصورة التي تحكي نزهة عائلية) والى الرؤيتين اللتين يستطيع الانسان ان ينظر بهما الى تلك الصورة. فالرؤية الاولى تنقل الانسان الى ما خلف الصورة من واقع، والرؤية الثانية تحبس الانسان على مشاهدة النقاط السود والبيض المتناثرة على صفحة الورقة ثم نتساءل :

مع اية رؤية من هاتين ينسجم هذا الذي ذكرتموه اخيراً؟

انه ينسجم مع الرؤية الثانية، ولكن تلك الرؤية لاتنطبق على حقيقة الفكر والادراك. اما الرؤية الاولى التي تنطبق على حقيقة الفكر والادراك فهي لاتنسجم مع حديثكم.

والغريب ان هؤلاء العلماء الماديين قد نسوا محل النزاع (وليس هذا النسيان بعيداً عن التناسي المقصود) وهم يجرون الخصم الى النزاع فيما هو مسلم بين الجميع^(١)

ولا يريد احد ان يقول بانه اثناء حصول الادراك لاتوجد في الانسان تلك الخواص المادية المتعلقة به. ولا يقصد احد ان الاحياء - ومن جملتها الانسان - لاتستعمل المخ والاعصاب اثناء تفكيرها وادراكها (والقائلون ببقاء النفس بعد مفارقة الجسم واستمرارها في ادراكها لا يريدون المساس - من قريب ولا من بعيد - بهذا الذي ذكر كما سوف يأتي ان شاء الله)، ولكن الحقيقة انه لا يمكن التغافل ايضاً عن كون ادراكاتنا الواسعة وافكارنا العميقة ليس لها شيء من الخواص الضرورية للمادة من قبيل: الاجزاء،

(١) ليرجع القارئ الى التعليقة الموجودة في الصفحات (١١٥ - ١٢٠).

الانقسام، التحول، الشخص، وحينئذ كيف نستطيع اعتبارها مادية؟

ألستا نثبت كل حقيقة بوساطة خواصها الضرورية؟

وبغض النظر عن هذا نقول: اذا كان فعلا ما ندركه ليس الا هذه النقاط السود والبيض في الصورة (حسب الرؤية الثانية) والمنعكسة في طبقات المخ وشعيرات الاعصاب فكيف استطعنا ان نجد الواقع الخارجي فيها؟

وكيف استطعنا ان نحيط علما بذلك الواقع الخارجي^(١)؟

فلو ان الانسان لم يكن قد شاهد من قبل ما تحكيه تلك الصورة

(١) قد مرّ علينا هذا الموضوع في نهاية المقالة الثانية ص ١٠٢-١٠٦. وعرفنا ان النظرية المادية تدعي ان العلم والمعلوم متباينان في الوجود والماهية. وفرضوا رابطة وحيدة بين العلم والمعلوم وهي رابطة التوليد. وذكرنا هناك ان هذه النظرية مثالية محضة لأن الكاشفية - التي هي صفة ذاتية للعلم - تسلب منه، وبسلب هذه الصفة عن العلم لا يبقى لنا اي سبيل لأثبات العالم الخارج عن الذهن. واما تصور الماديين انهم يستطيعون اثبات العالم الخارجي عن طريق اعتبار الادراكات وليدة التأثيرات الخارجية فهو تصور مخطيء لأن اثبات الخارج فرع كوننا نستطيع تصوره واستحضاره في اذهاننا حتى نستطيع ان نحكم بأن هذا الشيء الذي تصورناه موجود في الخارج، واذا بنينا على ان كل ما يظهر في الذهن فهو غير الواقع الخارجي من جميع الجهات فسيصبح من المستحيل ان ينعكس الواقع الخارجي في الذهن. وملخص الكلام فان الفرضية الخاطئة للماديين في باب حقيقة العلم والادراك تؤدي الى انه ليس هناك احد على الاطلاق يستطيع ان يدرك الواقع الخارجي.

في الواقع ثم نظر الى هذه النقاط السود والبيض في الصورة فان ذلك ليس كافيا لينقل الناظر للصورة الى ماتحكيه من واقع .

اشكال

يقول هؤلاء العلماء نحن مضطرون للاعتراف بالمغايرة بين العلم والواقع الخارجي حسب القانون الاتي :

لو فرضنا ان المعلوم الذي هو جزء من الواقع الخارجي هو (أ)، والجزء المتأثر من المخ بالمعلوم هو (ب)، فالأثر الذي هو الفكر والادراك سيكون مساويا لـ (أ+ب)، ولا يساوي (أ) وحده ولا (ب) وحدها .

الجواب

اذا فرضنا ان المعلوم هو (أ)، والجزء المتأثر هو (ب)، والأثر المادي المفروض هو (ك)، والصورة العلمية هي (ج)، فهذا القانون لا يكون صحيحا إلا اذا اثبتنا ان (ج = ك)، وفي غير هذه الصورة لاتصبح له اية قيمة .

ونستطيع ان نعبر عن هذا باللغة الفلسفية فنقول ان الموجود، الذهني والموجود الخارجي متحدان في الماهية مختلفان في الوجود، والشئ المستحيل هو اتحاد موجودين مستقلين في الوجود، وليس مستحيلا اتحاد وجودين في الماهية مع اختلافهما في الوجود فأحدهما له وجود خارجي هو منشأ للأثار والآخر له وجود ذهني (غير خارجي) ليس منشأ للأثار .

اشكال

صحيح ان الصورة العلمية او الفكر والادراك ليس لها بعض خواص المادة كالانقسام والتغير، ولكنها تتصف ببعض خواصها الاخرى، فافكارنا وادراكاتنا - مثلاً - زمانية، وهذه الصفة من خواص المادة.

الجواب

لقد تفوه بهذا الكلام ايضا بعض علماء النفس، ولما كان هؤلاء غير متعمقين في دراسة الزمان فهم قد تورطوا في هذا الاشتباه^(١).

(١) في الغالب يذكر علماء النفس ان الامور الذهنية ليست مكانية اي انها لا يمكن ان يفرض لها مكان معين في نقطة خاصة من المخ فيقال مثلاً ان القصة الكذائية التي اتخطرها او القصيدة الفلانية التي احفظها توجد في النقطة الفلانية من المخ. فهذه الامور الذهنية اذن ليست مكانية ولكنها زمانية لأن ظهورها واختفاءها يتمان في زمان معين.

ومن الواضح ان في هذا التعبير تسامحاً، والادق منه نظرية صدر المتألهين الفلسفية حول الزمان وقد أدت بأسلوبه الفلسفي الخاص مدعمة بالبراهين الفلسفية العميقة، وتشهد لصحتها النظريات العلمية المعتمدة في هذا العصر عند العلماء الغربيين وهي تتضمن كون الزمان والتغير مترافقين، وان هذين متزعلان من جوهر الامور المادية الطبيعية، ولا يمكن تصور واقع مادي غير متغير أو غير زمني، ولا متغير غير زمني، ولا زمني غير متغير، وبالتالي فلا يمكن اعتبار التغير (الحركة) والزمان خارجين عن حقيقة وواقع الامور المادية الطبيعية، وبتعبير صدر المتألهين =

فالزمان هو مقدار الحركة (كما سيتضح في المقالات الآتية).

وبعبارة أخرى: فنحن نطلق الزمان على تلك الحركة المأخوذة بسرعة وبُطء معينين وقد اتخذت مقياسا لسائر الحركات. فالزمان اذن لا يمكن ان يكون بدون حركة، والحركة لا يمكن ان تتحقق بدون مادة، والمادة لا توجد بدون خواصها الضرورية.

ولو كان ادراكنا شيئا ماديا للزم ان تكون له خواص المادة الاخرى. والذي يتصور أن الادراك (الفكر) زماني فهو يخلط بين العمل الفيزيائي الذي يتم في المخ وحقيقة الادراك « الفكر » (والعلماء الماديون ايضا متورطون دائما في هذا الخلط).

فالصورة العلمية التي تكتسبونها في ساعة معينة من الزمان عن طريق الحواس يرافقها ظهور اثر مادي في سلسلة الاعصاب او المخ، وهذا الاثر لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الزمان المعين ولا بعده، ولكن حقيقة ذلك الادراك ليست مقيدة بذلك الزمان المعين. ويشهد لذلك اننا نستطيع ان ندرك تلك الصورة بعينها في ازمة مختلفة، مع ان الموجود الزماني لا يبقى على حال واحدة في زمانين مختلفين.

= فان احد مشخصات كل موجود مادي هو الزمان، ذلك الزمان الذي وجد فيه وطرات عليه التغييرات اثناءه.

أما العلماء الغربيون المعاصرون فهم يعبرون عن ذلك بقوهم: كل شيء مادي فله اربع ميزات: الطول والعرض والعمق والزمان، وعلى هذا فاذا اثبتنا ان موجودا ما ليس فيه تغيير فقد ثبت ضمنا انه ليس ماديا ولا زمانيا. ولما كنا قد اثبتنا كون الادراكات ثابتة ودائمة وليس فيها تغيير اذن فقد ثبت ضمنا انها ليست زمانية.

اكمال لاصل الموضوع

ماقلناه بالنسبة الى الادراكات المتعلقة بالخواص والمخ من انها غير مادية يمتد ليشمل شيئا اخر وهو العلم بالنفس^(١).

(١) جرى البحث لحد الآن حول الامور المسماة بالخواص الروحية من قبيل الادراكات الحسية والخيالية والعقلية والارادة والحب والكره والبغض والحكم والتصديق وغيرها، وثبت لدينا ان هذه الامور تفتقد الخواص العامة للمادة، ولهذا لا يمكن اعتبارها من خواص التركيبات المادية، ولم يجر البحث فيما مضى عن نفس شخصية الروح المستقلة التي تعتبر هذه الامور من اعراضها وحالاتها او من أفعالها واعمالها. وهذا الموضوع الذي في المتن انما هو اشارة الى احد البراهين المجملة التي اوردها الفلاسفة الالهيون لأثبات الشخصية المستقلة للروح في مقابل التركيبات المادية الخاصة.

والقارئ الكريم على علم بان الماديين يعتبرون الروح ليس إلا اجتماعا وارتباطا خاصا لأجزاء المادة، ويفسرون الخواص الروحية ايضا بانها خواص معينة للاجزاء المادية المترابطة.

اما الروحيون فهم في نفس الوقت الذي يعتبرون فيه الروح (الذي ظهر نتيجة حركة المادة وتكاملها الجوهرية) مرتبطا ومتعلقا - بشكل ذاتي - بالمادة فانهم يقولون انه يتمتع بشخصية مستقلة ومنفصلة.

واقام العلماء الروحيون في الشرق والغرب ادلة متضافرة لاثبات الشخصية المستقلة للروح وتجرده. ولا يخفى ان بعض هذه الادلة ليس خاليا من الخلل. وليس هذا مجال سرد هذه الادلة بكاملها ثم نقدها، بل نكتفي بذكر برهان واحد من البراهين الواضحة التي ذكرها الفلاسفة المسلمون (واول من ذكر هذا البرهان مفصلا هو الشيخ الرئيس) وهو ليس بحاجة الى مقدمات كثيرة، ويمكن ايضا دعمه باسس علم النفس =

فكل واحد منا له شعور بـ «الانا»، وتشير التجارب والقرائن الى ان بعض الموجودات الحية لها نفس هذه الحال.

= الحديث، وقد اشير اليه في المتن، وهو علم النفس بذاتها (الوعي بالذات).

ولا بد من ذكر مقدمة تتضمن ان «الوعي بالذات» وهو معرفة كل انسان بوجوده انما هو بديهي لكل شخص، وكل واحد منا يعلم بنفسه بالعلم الحضورى. ولا ينكر الماديون وجود هذا الشعور (الشعور بالذات) في الانسان. اذن لا اختلاف ولا شك في ان كل احد يتعقل ذاته ويعرف وجوده ويعتبر نفسه موجودا مستقلا وممتازا من سائر الموجودات، فكل انسان يدرك بالضرورة «اني موجود» ولكن الشيء الذي هو بحاجة الى الاستدلال هو:

ما هي حقيقة هذه «الانا» التي كان وجودها بديهيًا؟ وما هي خصوصياتها؟ أهى مادية أم لا؟ أها وجود مستقل أم هي عين الجسم والخواص الجسمية؟

اذن «انا موجود» قضية بديهية حسب الحس الخاص في «الوعي بالذات» وليست بحاجة الى الاستدلال، وقد صرف العلماء استدلالهم الى حقيقة هذه «الانا» وليس الى بيان اصل وجودها لأن وجود «الانا» امر بديهي.

ومن هذا يعلم ان استدلال ديكارت لأثبات وجود «الانا» عن طريق التفكير ليس سليما، يقول ديكارت: «انا افكر اذن انا موجود»، وليس هذا صحيحا، لأن الوجود والتفكير بديهيان بالنسبة الى كل انسان، بل وجود الذات اكثر بديهية لأن الوعي بالتفكير متعلق بـ «الانا» وهو فرع الوعي والشعور بـ «الانا» ذاتها.

ثم نرجع الى اصل الموضوع ونتساءل: =

وكل فرد منا يشاهد - عينا - وجود شيء لا ينطبق على اي عضو
ولا ينسجم مع الخواص العضوية، لانه لا يختلف بزيادة او نقصان

= ماهي حقيقة « الانا » التي كان وجودها امرا بديها ؟ وما هي الميزات التي
تتمتع بها ؟ اهي مادية ام لا ؟

توجد في هذا المضمار نظريتان هما :

١ - النظرية الحسية .

٢ - النظرية الروحية .

النظرية الحسية : -

يدعي اصحاب هذه النظرية ان « الذات » أو « الأنا » هي عبارة عن
مجموعة من الادراكات المختلفة التي جاءتنا دائما وعلى التعاقب من طريق
الاحساس او التخيل او غيرهما، وهي لا تنقطع عن بعضها. وحسب
هذه النظرية لا تصبح « الذات » موجودا واحدا وانما هي مجموعة من
الاحساسات والتخيلات والافكار التي تشكل سلسلة واحدة. فـ « الأنا »
اذن هي مجموع ما أراه وما أسمع وما أتذكره وما افكر فيه طيلة حياتي .

وقد اعلن هذه النظرية - في البداية - الفلاسفة الحسيون والتجريبيون الذين
ظهروا في اوربا منذ القرن السابع عشر فما بعد والذين اعتقدوا ان
اساس المعرفة الصحيحة هو الاحساس والتجربة. ويقول هؤلاء العلماء:
لما كان اساس المعرفة الصحيحة هو الحس والتجربة وهما لا يدركان
سرى الاعراض والحالات، اذن نحن نرفض اي شيء سوى ما تثبته
التجربة (ولكنهم مع ذلك لا ينكرونها). وقد كان من بين هؤلاء
الاشخاص (من قبيل الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم) من لم يكتف
بعدم الايمان بوجود الجوهر النفساني المستقل، وانما هو يفقد الايمان
الراسخ ايضا بوجود الجوهر المادي الخارجي الذي تعتبر الاعراض
الطبيعية من حالاته، لانهم يقولون ان الاحساس والتجربة تدلنا على وجود =

تلك الاعضاء، ولا يتغير باختلاف سني العمر ولا بتحليل القوى، بل هو يزداد وضوحا وكمالا. وقد يغفل الانسان احيانا عن احد اعضائه او عن مجموعة منها ولكنه لا يغفل ابدا عن ذاته.

= سلسلة من الامور المسماة بالاعراض والحالات، واما وجود الجوهر الجسمي الذي هو منشأ الحالات الطبيعية، ووجود الجوهر النفسي الذي هو منشأ حالات الضمير والوجدان فلا تؤيده التجربة ولا يشهد له الحس.

وتعرف هذه الفئة النفس بقولها: « النفس مجموعة من التصورات المتعاقبة التي تظهر في الذهن ».

والماديون - اي القائلون باصالة المادة بمعنى انها الجوهر الوحيد الاصيل والقائلون بان اساس المعرفة هو الاحساس والتجربة - يقتفون اثر الحسين في بيان حقيقة « الانا » ويزعمون ان « الانا » او النفس هي عبارة عن مجموعة الافكار والخيالات والاحساسات المتعاقبة التي توجد من تركيب مادي معين.

ومن الافضل ان نستمع الى اقوال الماديين انفسهم لتفسير عقيدتهم في حقيقة « الذات »، ومن اين ينشأ هذا التصور:

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (١٠٤) من كتاب « سيكولوجي »: « ان تأثير العوامل المؤثرة لا ينمحي من الروح على الفور، وتوجد رابطة عامة بين كل المؤثرات التي تتعاقب على الروح وتؤثر فيه، وفقدان هذه الرابطة يبعث على غيبوبة الروح. وفي الحالة الطبيعية يكون الوعي الروحي موجودا بفضل وجود الرابطة الكلية بين جميع العناصر والعوامل المؤثرة ».

ويقول في الصفحة نفسها :

« ان مفهوم « الانا » يظهر بهذه الصورة وهي ان تركيبة مادية تستقبل دائما =

وهو يشاهد ذاتا ثابتة غير متحركة ولا يجد اي تغيير قد طرأ على

بعض التأثيرات الخارجية (مثل الصوت والضوء وغيرهما) وهذا الامر يبعث الموجود الحي نحو الوعي بوجوده .

ويقول في الصفحة (١٠٥) :

« لا بد لنا من التمييز بين ناحيتين من نواحي « الانا » وهما : « الانا المؤثرة » و « الانا المتأثرة » ، فالانا المؤثرة عبارة عن ذلك الهيكل الذي اعتبره نفسي اما الانا المتأثرة فهي تعني انني بنفسي اعرف ذاتي . والانا المؤثرة هي نتيجة كل الظروف التي اوجدتها من قبيل الاجزاء المادية ، والعوامل المؤثرة فيها (كالصوت والضوء وغيرهما) والإحساسات المرافقة لتأثير العوامل ، والحركات (الارادية وغير الارادية) . اما الانا المتأثرة فهي التي تشهد وترى هذه النتيجة الكلية . »

ويقول في الصفحة (١٠٤) :

« في الموجود الحي السليم يوجد مفهوم « الانا » بصفة مستمرة ومنتظمة في ازمة متعاقبة ، وهو لا ينقطع إلا في حالة النوم ، ويمكن ان يوجد الاختلال في « الانا » نتيجة لتناول المواد المخدرة والمسكرات . »

ويواصل حديثه في الصفحة (١٠٦) :

« اني في نفس الوقت الذي اكون فيه انا نفسي فاني لست بنفسي ، اني انا ذلك الثابت ولكني في نفس الوقت متغير . وافضل مثال يمكن ذكره لفهم هذه القضية هو التشبيه بالنهر ، فالنهر جار باستمرار ، وهو في كل لحظة يختلف عن اللحظة السابقة ، وفي نفس الوقت فالنهر هو النهر . »

اذن خلاصة هذه النظرية هي ان مفهوم « الانا » عبارة عن سلسلة من الادراكات والاحساسات والافكار المتعاقبة التي تشكل مجرى واحداً .

النظرية الروحية :

تقول هذه النظرية ان « الأنا » أو « الذات » التي يعلم بها الانسان =

« الانا » منذ اقدم الايام التي يستطيع ان يتذكرها ويستحضرها في ذهنه (لابد من الالتفات الى ان هذا التذكر يقتزن غالبا بتذكر

= حضورا ويؤمن بوجودها بداهة هي عبارة عن موجود واحد متشخص (وليس سلسلة الامور المتعاقبة) ثابت باق خلال كل الحالات والاعراض، وهو لا يقبل التعدد ولا الكثرة ولا الفساد. والدليل على كون « الانا » حقيقة واحدة وليست سلسلة من الادراكات المتوالية هو:

اولا: ان حقيقة « الذات » تنسب كل تلك الادراكات المتعاقبة الى نفسها، وهي تعد المنسوب غير المنسوب اليه، فتقول (انا افكر) أو (أنا انظر)، وكما انها تعي ذاتها بالعلم الحضورى فهي تعي هذه الخصوصية بالعلم الحضورى ايضا ولا شك لها فيها ولا ترديد.

ثانيا: كل واحد منا يدرك انه واحد في الماضي والحاضر وليس اكثر من ذلك ولو كان مثل حلقات السلسلة يوجد منها في كل لحظة حلقة لما امكن هذا التمييز. أيمكن ان نحكم على حلقة تقع في هذا الطرف من السلسلة بانها نفس تلك الحلقة الواقعة في الطرف الآخر؟

وعلاوة على هذا فان النفس لا تحتاج الى احياء الخواطر الماضية لكي تميز انها واحدة في الماضي والحاضر، ولو كانت كحلقات السلسلة لما امكن ان تدرك ذاتها في الماضي بدون تذكر الخواطر الماضية.

ثالثاً؛ ما قلناه بالنسبة الى الحافظة من انه لا يمكن التذكر حسب فرضية الماديين اي انه لا يمكن تذكر ما مرّ في الماضي على اساس انه ليس ادراكا جديدا - ما قلناه هناك واردهنا بطريق اولى ، اي اذا كانت « الانا » عبارة عن مجموعة متعاقبة من الادراكات التي لا ترتبط ببعضها الا برابطة التعاقب او العلية والمعلولية فكيف يمكن عندئذ ان يميز الشخص بانه هو نفسه ذلك الذي كان من قبل ؟

مجموعة من الاعمال او الحوادث التي هي زمانية، واما « الانا » التي تدرك فهي لا تنطبق على الزمان وحتى بحسب التصور).

= رابعاً: تصبح الادراكات - حسب نظرية الماديين - عبارة عن نشاطات وخواص الخلايا التي تكون سلسلة الاعصاب، وهذه الخلايا هي دائماً في تغير وتبدل بجميع محتوياتها، فمجموعة منها تموت ومجموعة اخرى تحل محلها، مع ان كل واحد منا يلاحظ انه هو ذلك الشخص الذي كان قبل ستين او سبعين عاما دون تغير ولا تبديل ولا زيادة ولا نقصان (ذلك كله في ذاته وليس في حالاته).

وخلاصة هذا الكلام الذي يعتمد على اساس وعي النفس بوجودها وكيفية وجودها هو أننا نثبت كون الانسان يعرف ذاته على اساس انها حقيقة واحدة ثابتة، وكل الحالات النفسية انما هي مظاهر لها، وانها حقيقة مجردة من المادة - نثبت ذلك بهذه الطرق:

أولاً: عن طريق النسبة (أي ان الانسان ينسب الى ذاته كل الادراكات، وهو لا يعتبرها عين ذاته).

ثانياً: عن طريق الوحدة (أي ان كل انسان يدرك انه واحد في الماضي والحاضر وليس اكثر).

ثالثاً: عن طريق العينية (اي ان كل انسان يدرك انه هو نفسه ذلك الذي كان وليس غيره).

رابعاً: عن طريق الثبات (اي كل واحد منا يدرك انه لم يحصل له اي تغير في ذاته).

وحاول الدكتور الاراني ان يقر من اشكال الثبات وعدم التغير - الذي هو من خواص الروح ولا ينسجم مع الخواص العامة للمادة - وكذلك بقية الاشكالات ولكنه تورط في تناقض صارخ، فهو يقول في الصفحة (١٠٦) من كتاب « سيكولوجي »:

وهو يشاهد شيئا واحدا ليس فيه كثرة ولا انقسام.

ويشاهد ايضا (وهذا هو الاهم من الجميع) ان هناك شيئا

= «لابد ان ننظر الآن لنرى «الانا» و«الذات» أهي ثابتة ام متغيرة؟
فالموجود الحي يتبدل دائما حيث تموت مجموعة من الخلايا لتحل محلها
خلايا اخرى، وتتحلل مواد البدن باستمرار ثم تتكون مرة اخرى بفضل
تدفق المواد الغذائية. اذن مادة الجسم في كل موجود حي تتغير دائما.
ومن ناحية اخرى فان حالة الشعور والوعي ومعرفة الذات تتغير دائما
ايضا، فـ «الأنا» الاجتماعية قبل عدة سنوات تختلف عنها هذا اليوم.
وانا استطيع كذلك ان اقسم ذاتي - في لحظة واحدة - الى عدة ذات،
فمثلا انا اسير في طريق معلوم اعرفه وافهمه وفي نفس الوقت اقوم بحل
مسألة رياضية او مشكلة سياسية، فهذان القسمان افي ذاتي يختلفان
عن ذاتي الاخرى التي تتحقق في ازمة متعاقبة. وملخص الحديث انه
ليس فقط مادة جسمي هي في تغير دائم وانما كيفية الارتباط الزماني
والمكاني لاجزاء تلك المادة (اي حالات الشعور) ايضا في تغير مستمر،
ولكنه من ناحية اخرى فانا نفس ذلك الانسان المسؤول عن كل قراراتي
الماضية والمنفذ لكل اعمالي السابقة التي تنبعث منها ذاتي الحالية وذاتي في
المستقبل المتوقع. ونستطيع ان نحل هذا التضاد بوساطة التفكير
الديالكتيكي فانا في نفس الوقت الذي اكون فيه نفسي فانا لست
بنفسي، وانا بذاتي ثابت ولكني متغير ايضا. وافضل مثال يمكن ذكره
لتوضيح هذا الموضوع هو النهر، فالنهر جار وفي كل لحظة يختلف عن
اللحظة السابقة وفي نفس الوقت فالنهر هو النهر وهو موجود في نفس
المكان لسنين متطاولة. فالنظرة الديالكتيكية تتجه الى القضايا وهي في
حال الجريان، اي ان الدياكتيك ينكر وجود «الانا» المطلقة، ويعترف
بوجود «الانا» المرتبطة بمجموعة كبيرة من القضايا الخارجية. اذن توجد
«الانا» الثابتة المرتبطة بالقضايا الخارجية المتغيرة».

فالكاتب يحاول هنا ان يفسر «الانا» و«الذات» حسب الاسس =

محضا خالصا ليس فيه خليط ولا تحديد نهائي، وليس فيه غيبة عن ذاته، ولا يحول بينه وبين ذاته اي حائل.

النتيجة

نستتج من هذا الكلام ان العلم بالنفس ليس ماديا، والاهم

=الديالكتيكية فهو يعتبرها متغيرة متكررة وفي نفس الوقت يعدّها واحدة ثابتة باقية حسب العلم الحضورى للنفس بذاتها. ولإثبات القسم الاول - وهو تكثر «الذات» وتغيرها - يذكر دليلا يتعلق بكثرة حالات «الانا»، وبينما نحن نعرف بأقل تأمل ان هذه تتعلق بتغير وكثرة حالات «الانا» وليس ذات «الانا» اما في القسم الثاني فهو يدعي ان هذا الثبات لا يتنافى مع التغير، وهذه الوحدة لا تتناقض مع الكثرة.

ولسنا نعرف لماذا انحرف الكاتب في هذا المجال حتى عن اساس الديالكتيك؟ أليس أصل التغير واحد من اساس المنطق الديالكتيكي؟ وحسب هذا الأصل ألا يصبح اصل الثبات والجمود والبقاء على حالة واحدة منفيًا تماما؟ ويتمخيل المنطق الديالكتيكي انه يحل كل تضاد بأصل التغير هذا فيزعم انه لما كان كل شيء في حالة حركة فهو إذن نفسه - وهو ايضا ضد نفسه .

وعندئذ نسأل هؤلاء: بأي اصل نحن نستطيع حلّ التضاد الواقع بين اصل التغير واصل الثبات؟ وماذا يعني التشبيه بالنهر؟

انه ليس اكثر من تشبيه شاعري لأن ماء النهر مكون من وحدات تسمى بالجزئيات وكل جزيء فهو مكون من درات وكل ذرة تتكون من أجزاء اصغر، وكل هذه في حالة حركة مستمرة بحيث لا يوجد جزء ثابت، وهذه الصورة الواحدة لا توجد إلا في اذهاننا حيث جعلت اذهاننا لمجموع هذه مفهوما واحدا (هو النهر) واعتبرته لها. =

من هذا انه يستنتج منه كون النفس بذاتها تعلم بذاتها، اي ان واقع العلم وواقع المعلوم في مورد النفس واحد، ولهذا تقول الفلسفة ان هذا اللون من الادراك (العلم الحضورى) يبين الادراكات الاخرى، وهي تقسم مطلق العلم الى قسمين:

١ - العلم الحصىلى .

٢ - العلم الحضورى .

وحسب التعبير الفلسفى فالعلم الحصىلى هو حضور ماهية المعلوم عند العالم، اما العلم الحضورى فهو وجود المعلوم عند العالم^(١) .

ومن هنا فنحن نستغرب حديث العلماء الماديين الذى مرّ ويشير فينا قانونهم السابق العجب والحيرة .

= ولسنا ندرى لماذا يتناسى الماديون هنا الجملة الشهيرة للفيلسوف اليونانى « هراقليطوس » مع انها تذكر فى كتبهم شاهدا وقد ذكرها الدكتور الارافى فى كتاب « المادية الديالكتيكية » شاهدا على هذا الاتجاه، يقول « هراقليطوس »: « لا يمكن ان نرد نهرا واحدا مرتين » . وتشير هذه الجملة بوضوح الى ان النهر ليس هو ذلك النهر فى لحظتين متعاقبتين .

ومن الواضح جدا ان هناك تفاوتاً هائلاً بين الوحدة والثبات اللذين يشعر بهما الانسان بالعلم الحضورى بالنسبة الى ذاته، والوحدة والثبات اللذين يفرضان للنهر حال جريانه او الفوج العسكرى حال تفقده، لأن الاول منهما (اي الذات) واحد حقيقى واقعى وثابت، أما الثانى فهو فرضى واعتبارى، وليس صحيحاً ان يعتبر هذان بصورة واحدة .

(١) ليرجع من يجب الى التعليقة المثبتة فى الصفحة (١٠٢)، وايضا الى المقالين الرابعة والخامسة ففيهما تفصيل اكبر بالنسبة الى هذا الموضوع .

اشكال

يقول العلماء الماديون ان التأثيرات المختلفة التي ترد بسرعة عظيمة من الاعصاب الى المخ تكوّن - عن طريق تبديل الكمية الى كيفية - شيئا واحداً نسميه بالخاصة الروحية، ويشهد لهذا ان انعدام هذه الخواص او الغيبوية او الموت - كل هذه تذهب ايضا بهذه الخاصة الروحية.

الجواب

جواب هذا الكلام واضح مما مرّ علينا من قبل، لاننا لسنا منكربين لوجود مثل هذه الخواص للمخ. وهذه هي عين النفس التي يفرضها علماء النفس في بحوثهم لحاجتهم الفنية لذلك.

وكلامنا ينصب على ان ما نشاهده في مورد « الانا » لا ينطبق على خواص المخ، لان كل ظاهرة مادية لا بد ان يكون لها - في كل الأحوال - الخواص الضرورية للمادة. وما يقال من ان الروح او الشعور الروحي يفنى احيانا ليس إلا ادعاءً لا يسنده دليل، بل قد يلتفت الانسان الى ذاته في حالة الاغماء، وحيانا قد لا يتذكر شيئا بعد انتهاء الاغماء لانه يلتفت الى انه لم يلتفت الى ذاته في تلك الحال، وبين هاتين الجملتين فرق هائل.

اذن ثبت في هذه المقالة امران:

١ - ان العلم والادراك ليسا ماديين اطلاقاً.

٢ - العلم على قسمين:

حصولي وحضوري.

المقالة الرابعة

قيمة المعلومات

مقدمة صاحب التعليقة

من الافضل ان نسمي قيمة المعلومات باسم قيمة العلوم والادراكات، ويهدف هذا الموضوع الى توضيح عدة امور:

منها: الى اي حد تكون ادراكاتنا حقيقية (اي مطابقة للواقع)؟

ومنها: ايمكن الاطمئنان بان ما ندركه عن طريق الحس والعقل موجود في الواقع ونفس الامر بهذا الشكل؟ ام يحتمل ان لا يكون هناك واقع اطلاقا، وكل المعلومات انما هي عبث في عبث؟ ام يحتمل ان يكون هناك واقع ولكننا ندركه بشكل آخر حسب البيئة الزمانية والمكانية التي تحيط بعقولنا؟

وقد مرّ علينا في المقالة الاولى ان الفلسفة تطلق على بعض الادراكات اسم الحقائق (وهي المطابقة للواقع)، وهي تسعى لكي تتميز الحقائق من الاعتباريات والالهام. ومن البديهي ان هذا السعي لا يكون مثمرا ما لم يكن ذهن الانسان مستعدا لادراك الواقع كما هو موجود، ولو كان الذهن يدرك الاشياء - دائما - بكيفيات مخلوقة من عنده لأضحت الفلسفة بلا موضوع ولأمسى سعيها عبثا.

فمن ناحية يمكن اعتبار مسألة قيمة المعلومات اساس المسائل الاخرى لان المذاهب المختلفة تفترق فيها. فعند هذه المسألة تفترق

« الواقعية »^(١) عن « المثالية »^(٢) وعن « السوفسطائية »^(٣)، ومنها تنفصل سبيل الفلسفة اليقينية « الدكماتية »^(٤) التي جاء بها افلاطون وارسطو واتباعهما من قدماء اليونان وجميع الحكماء في المرحلة الاسلامية، وديكارت^(٥) وليبنس^(٦) ومجموعة اخرى من الفلاسفة المحدثين في اوربا عن سبيل فلسفة الشك « السيتسية »^(٧) التي اسسها بيرون^(٨) زهاء القرن الرابع قبل الميلاد في اليونان وكان لها اتباع في اليونان ثم في الاسكندرية واخيرا في اوربا.

وصحيح ان هذه المقالة قد اقتصرت على موضوع كيفية وقوع الخطأ الذي راح يتعلل به المثاليون، ولكن قيمة المعلومات قد اثبتت اجمالا في المقالة الثانية اثناء اجوبتنا على شبهات المثاليين، ونقدنا في الملاحظة الثانية من تلك المقالة (ص ٩٣ - ١٠٧) عقائد المادية الديالكتيكية في هذه المسألة ونأمل ان يتمكن القارئ نتيجة لقراءة هذه المقالة « قيمة المعلومات » والمقالة الثانية التي سبق ذكرها والمقالة الخامسة التي سوف تجيء بعنوان « ظهور الكثرة في العلم » مع التعليقات التي كتبت لها - نتيجة لقراءة هذه جميعا نأمل ان يجد حلا لهذه المسائل الفلسفية المهمة :

-
- (1) Realism.
 - (2) Idealism.
 - (3) Sophism.
 - (4) Dogmatism
 - (5) Descartes.
 - (6) Leibniz.
 - (7) Scepticism.
 - (8) Pyron.

١ - قيمة المعلومات .

٢ - طريق الحصول على العلم .

٣ - تعيين حدود العلم .

ويتضح لنا وجوب امعان النظر في هذه المسائل اذا لاحظنا ان الفلاسفة الاوربيين خلال القرون الاربعة الاخيرة قد قصروا جهودهم على دراسة العلم والمسائل المتعلقة به، وكانت هذه المواضيع الثلاثة السابقة الذكر محور مسائل الفلسفة الاوربية، هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى فان مسائل العلم في الفلسفة الاسلامية هي من اكثر المسائل تعقيدا واشدّها غموضا.

ولأهمية مسألة « قيمة المعلومات »، التي هي موضوع هذه المقالة، ولكون العلماء الماديين معتقدين بعقائد خاصة فيما يتعلق بها وهم يذكرونها عند تناولهم موضوع « قيمة المعلومات »، فنحن نقدم بمقدمة مفصلة لهذه المقالة ليزول كل غموض يكتنف هذه المواضيع . ونسعى في هذه المقدمة الى ذكر خلاصة لاتجاه الافكار ومسير العقائد منذ العصور التاريخية الغارقة في القدم وحتى العصر الحاضر فيما يتعلق بهذه المسألة . ونترك تفصيل المسألتين الاخرين الى المقالة الخامسة .

والقراء الذين يحرصون على معرفة الاسلوب الواقعي - الذي تنهض هذه المقالات بعبء توضيحه - سوف يطلعون خلال بحثنا لموضوع « الحقيقة » في هذه المقدمة على مواقف كثير من المذاهب الفلسفية التي تزعم انها تلتزم بالاسلوب الواقعي، ولكنها سلكت سبيلا في « قيمة المعلومات » يبعدها كثيرا عن الواقعية ويلقي بها في مزلق المثالية . ونخصّ بالذكر المادية الديالكتيكية التي تعدّ نفسها

واقعية مائة بالمائة ولكنها انحرفت في مسألة « قيمة المعلومات » وبيان الحقيقة الى حدّ أنها وقعت في لجج « السفسطة » ومذهب الشك وهي لاتعلم بذلك .

قيمة المعلومات :

أىكون الواقع ونفس الامر مطابقا لما نحسّه ونتعقّله ام لا ؟
وبعبارة اخرى فان بحثنا يدور حول كون ادراكاتنا حقيقية ومطابقة للواقع ام لا .

وقبل ان نلج في صميم الموضوع لابد من البحث عن تعريف للحقيقة باسلوب فلسفي .

ماذا تعني الحقيقة ؟

يطلق العرف كلمة الحقيقة على معانٍ غير مقصودة هنا ، والمقصود منها هنا هو المفهوم الفلسفي لهذه الكلمة . ومن السهل ان نفهم تعريف الحقيقة بالاسلوب الفلسفي ، فالفلسفة تستعمل « الحقيقة » مرادفة - عادة - لكلمة « الصدق » او « الصحة » ، وتطلق على القضية الذهنية المطابقة للواقع اسم « الحقيقية » . اما « الخطأ » و « الكذب » و « الغلط » ، فهو يطلق على القضية الذهنية التي لاتطابق الواقع فالاعتقاد مثلا بان « الاربعة تساوي ضرب اثنين في اثنين » وان « الارض تدور حول الشمس » هو اعتقاد حقيقي وصادق وصحيح ، اما الاعتقاد بان « الثلاثة تساوي ضرب اثنين في اثنين » وان « الشمس تدور حول الارض » فهو اعتقاد مخطىء وكاذب .

اذن كلمة « الحقيقة » هي وصف للادراكات من حيث مطابقتها للواقع ونفس الامر .

ويجري عادة في الاصطلاح الحديث اطلاق اسم « الواقع » على الواقع الخارجي ونفس الامر، ولا يطلق عليه اسم « الحقيقة »، ونحن مقتفون اثر هذا الاستعمال، ففي اي مكان نذكر الواقع فنحن نقصد به ذات الواقع ونفس الامر، وكلما ذكرنا الحقيقة فنحن نقصد ذلك الادراك المطابق للواقع.

ويفسر الفلاسفة - منذ اقدم العصور - الصدق والصحة بهذا المعنى الذي ذكرناه، فكلما قالوا ان الموضوع الكذائي حقيقي او صادق او صحيح فهم يقصدون أنه مطابق للواقع، واذا قالوا أنه مخطئ أو كاذب أو غلط فهم يعنون انه لا يطابق الواقع.

ويذكر المنطقيون والفلاسفة الاقدمون مبحثاً بعنوان « المناط في صدق القضايا وكذبها » يجري البحث فيه على هذا الاساس ايضاً.

ولكن بعض العلماء المحدثين قد اورد اشكالات على هذا التعريف (سوف يأتي بيان هذه الاشكالات ضمن كلمات هؤلاء) واعتقد أنها لا يمكن حلّها ولهذا فهو قد اعتبر اشياء اخرى مقياساً لصدق القضايا وحقيقتها (ولم يعتبر المطابقة للواقع مقياساً)، وعرفوا الحقيقة باشكال اخرى تنقذهم - كما يتخيلون - من تلك المحاذير.

وهذه هي بعض التعاريف والتفسيرات التي قدمها بعض العلماء يقول المفكر الفرنسي الشهير « اوجست كونت » (August comte) مؤسس « الفلسفة الوضعية »^(١):

(1) Positivism.

« ان الحقيقة هي عبارة عن تلك الفكرة التي تتفق عليها الازهان في زمان واحد ».

فهذا الكاتب لايعتبر اتفاق الازهان جميعا في زمان ما علامة على الحقيقة وانما هو يقول ان الحقيقة لاتعني شيئا غير هذا.

اما فيلسين شاله ^(١) الذي اختار عقيدة اوجست كنت في باب « الحقيقة » فهو يقول في كتاب الفلسفة العلمية - فصل قيمة العلم وحدوده :

« يقال عادة في تعريف الحقيقة (او الصدق) انها مطابقة الفكر لموضوعه او مطابقة الفكر للواقع . ولكن هذا التعريف لاينطبق على الحقائق الرياضية التي ليس لموضوعها وجود خارجي ، وهو لاينسجم ايضا مع الحقائق النفسية التي كل وجودها ذهني ، وهو لايتلاءم مع الحقائق التاريخية التي يكون موضوعها قد ذهب حسب التعريف . ولا يخلو هذا التعريف من الاشكال اذا اخترناه بالنسبة الى الحقائق التجريبية لانه بالقياس الى الذهن لا يكون الموضوع الخارجي سوى مجموعة من الاحساسات والصور فقط وليس شيئا آخر » . الى ان يقول : « وحسب القول العميق لا وجست كنت فان الحقيقة تعني انسجام كل الافكار في ذهن الفرد واتفاق عقول كل افراد المجتمع الانساني في مرحلة تاريخية معينة بحيث تتحقق الوحدة المعنوية » .

اما ويليام جيمس (William james) الفيلسوف وعالم النفس الامريكي الشهير المؤسس للفلسفة « النفعية » (البراجماتية) ^(٢) فهو يعرف الحقيقة بشكل اخر فيقول :

(1) F . Chalus.

(2) Pragmatism.

« الحقيقة هي عبارة عن تلك الفكرة التي تؤثر في العمل تأثيراً مفيداً ».

فهذا العالم يجعل جملة « انه مفيد » مرادفة لجملة « انه حقيقي ».

ولا يعتبر هذا العالم كون الشيء مفيداً في العمل علامة على انه حقيقي وانما هو يقول ان « الحقيقة » لاتعني شيئاً غير هذا.

وينقل المرحوم فروغي عن ويليام جيمس قوله:

« يقولون ان الحق هو صورة طبق الاصل من الامر الواقع، يعني ان القول المطابق للواقع هو الحق. حسن، ولكن ما هو هذا الواقع الذي اذا وافقه القول اصبح حقاً؟ أهو امر ثابت ولا يتغير؟ كلا، لان العالم يتغير باستمرار ولا يوجد فيه شيء ثابت. اذن من الافضل ان نقول: الحق هو ذلك الشيء الذي له تأثير نافع على ما هو موجود فعلاً، فالقول الذي له نتيجة صحيحة هو حق. وليس صحيحاً أن نقول: لما كان هذا حقاً فنتيجته لا بد أن تكون صحيحة.

وتدعي فئة ان: « الحقيقة هي ذلك الفكر الذي اثبتته التجربة ». ولاتعتبر هذه الفئة انطباق الفكر على التجربة ولا كونها عملية، علامة على الحقيقة وانما هي تقول ان معنى الحقيقة ليس شيئاً غير هذا.

وتزعم فئة اخرى: « ان الحقيقة تعني ذلك الفكر الذي يظهر نتيجة للتأثير المتبادل والمواجهة المتحققة بين الحواس والمادة الخارجية، فلو فرضنا ان انسانين قد واجها واقعا واحدا ولكنها ادركاه بادراكين مختلفين اي ان اعصاب كل منهما قد تأثرت بشكل مختلف، فكلا الادراكين حقيقي، فلو رأى انسان مثلاً احد الالوان أخضر ورآه

الآخر أحمر فكلتا الرؤيتين حقيقية، لان كليهما قد حدثتا نتيجة للاتصال الحاصل بين الحواس والخارج .

اما البعض الآخر فيزعم: « ان الحقيقة هي ذلك الشيء الذي هو اسهل بالنسبة الى الذهن، فعندما نقول ان وجود العالم الخارجي حقيقة فهو يعني ان قبول ذلك اسهل للذهن، وليس له معنى آخر غير ذلك ».

وفسر بعضهم الحقيقة بشكل اخر فقال مثلاً:

« ان الحقيقة تعني ذلك الفكر الذي اهتدئ اليه العقل بأسلوب علمي ».

وواضح جداً ان هذه التعاريف والتفسيرات ليست إلا « استسلاماً » لاشكالات المثاليين والسوفسطائيين والاشكالات الأخرى التي ذكرت ضمن كلام فيلسين شاله وويليام جيمس.

ونزاع الفلسفة والسفسطة، أو الواقعية والمثالية ليس نزاعاً لفظياً اصطلاحياً حتى نستطيع بتغيير الاصطلاح ان نفر من محاذير وانحرافات المثالية.

أوجد للسوفسطائيين حديث آخر غير انكارهم خاصية الإدراكات في كونها مطابقة للواقع؟

أمكن جعل « اتفاق كل العقول في زمان ما وعدم اتفاقها » مقياساً لتمييز الأفكار العلمية والفلسفية من الأوهام السوفسطائية؟

او ان المقياس هو كونها مفيدة وغير مفيدة؟ أو هو مواجهة الحس للخارج وعدم مواجهته له؟

ألا يلزم من تفسير الحقيقة بهذا النحو نفي قيمة المعلومات ثم الانغماس في لجج المثالية ومذهب الشك؟

والمطلعون على المنطق والفلسفة الاسلامية يعلمون ان الاشكالات التي أورد ها امثال فيلسين شاله وويليام جيمس على التعريف القائل بان الحقيقة هي مطابقة الافكار للواقع قد وجدت حلولها في هذه الفلسفة وذلك المنطق وهي لا تشكل خطرا جديا.

وعلى هذا فالفيلسوف الواقعي الذي ينفر من الاصول المثالية ويبحث عن اسلوب ورؤية واقعية لا يجد بدا من تفسير الحقيقة كما فسرها القدماء، واعتبار ما اعتبره القدماء « مقياسا للصدق ».

ولا تفسر هذه المقالات - التي تهدف الى بيان الاسلوب الواقعي - الحقيقة ولا مقياس الصدق باي معنى من هذه المعاني التي تؤدي في النهاية الى المثالية والسفسطة، وانما هي تفسرها بالمعنى الذي جرى عليه العلماء الماضون واغلب العلماء المحدثين.

وقد تناولت الفلسفة القديمة مواضيع متعددة ومتنوعة فيما يتعلق بالحقيقة بهذا المعنى المذكور، وليس بإمكاننا ان نلّم بكل هذه البحوث، وانما نقصد في هذا المجال ان نذكر بشكل مختصر بعض هذه الدراسات. ولهذا فنحن نتناول هنا بالبحث هذه المواضيع:

١ - أللحقيقة وجود في الجملة ام كل ادراكات البشر وهمية وباطلة وعابثة؟

٢ - ما هو المقياس لتمييز الحقيقة من الخطأ؟

٣ - أيمن ان يكون شيء واحد حقيقة وخطأ؟

٤ - ألكون الحقيقة موقته ام دائمة؟

٥ - ألكون الحقيقة قابلة للتحويل والتكامل؟

٦ - لماذا تكون الحقيقة الناتجة من التجربة غير يقينية؟

٧ - أتكون الحقيقة مطلقة ام نسبية؟

١ - أللحقيقة وجود في الجملة ؟

ان كون ادراكات الانسان (في الجملة) حقيقية ومطابقة للواقع امر بديهي .

وهذا يعني ان القضية القائلة : « ان المعلومات البشرية ليست وهمية مائة بالمائة على العكس مما يدعيه المثاليون » واضحة جدا وهي ليست بحاجة الى استدلال، بل الاستدلال على هذا الموضوع مستحيل وغير ممكن .

وهناك مجموعة من الحقائق المسلمة التي اطلقنا عليها اسم البديهييات في المقالة الثانية، وهي موجودة في عقل كل انسان وحتى في عقول السوفسطائيين انفسهم، فهم يعترفون بها في اعماق انفسهم، ولا نجد في واقع الحياة سوفسطائيا واقعيًا، اي بمعنى ذلك الشخص المتردد في كل شيء المنكر لكل حقيقة .

وعندما يحاول السوفسطائيون والمثاليون اثبات وقوع الاخطاء فهم يذكرون لذلك ادلة من الحس والعقل . وقد قلنا في جوابنا للشبهة الثانية من المقالة الثانية ان ادراك الخطأ نفسه دليل على وجود مجموعة من الحقائق المسلمة لدينا وقد اتخذناها مقياسا ومعيارا ثم ادركنا الخطأ على اساسها، وإلا فلا يكون معنى للخطأ حينئذ، لان الخطأ لا يمكن تصحيحه بخطأ آخر.

والغرض من هذا الحديث هو تنبيه كل انسان الى ادراكاته الفطرية، وليس الغرض منه الاستدلال واقامة البرهان على المدعى، فالشخص المنكر لكل الحقائق المسلمة (من الواضح انه ينكرها باللسان فقط) يصبح الاستدلال بالنسبة اليه عبثا ولغوا، لان كل

استدلال لا بد أن يعتمد على مقدمات، وهذه المقدمات اما ان تكون مستغنية عن الاستدلال واما ان تكون معتمدة على اسس مستغنية عن الاستدلال، واذا كان الطرف المقابل غير مدعن لأي أصل وهو يطلب لكل مقدمة دليلاً فإن ذلك يتسلسل الى غير نهاية وعندئذ لا يمكن الحصول على اية نتيجة.

وقد تمسك احد الماديين في مقام ردّ سفسطة المثاليين واثبات وجود العالم الخارجي بفرضية لابلاس في ان الارض قد انفصلت عن الشمس وبقيت فترة طويلة في حالة التهاب وبعد ملايين السنين ظهرت الموجودات الحية ومن اجلتها الانسان ومن جملتها الشخص المثالي الذي يعتبر كل الاشياء ذهنية. وتحيل هذا المادي انه قد ردّ سفسطة المثاليين بدليل قاطع، ولكنه من الواضح ان هذه الادلة لاتفيد شيئاً في ردّ من يعدّ الشمس والارض والانسان وكل العالم صوراً ذهنية لا واقع لها، ويعدّ العلم والفلسفة هراءاً لامعنى له.

وليس المقصود مما ذكر في المتن فيما يتعلق بكيفية وقوع الخطأ هو اقامة الدليل على ردّ ما يدعيه السوفسطائيون، وانما المقصود منه الجواب على الشبهة (الشبهة الثانية من المقالة الثانية) التي ذكرت في باب كاشفية العلم وكيفية وقوع الخطأ في القوى الادراكية.

وقد ذكر في متن هذه المقالة انه لا يوجد علم بلا مكشوف وان القوى المدركة لاتخطئ في عملها ابداً، وان منشأ وقوع الاخطاء والاشتباكات اشياء اخرى ذكرت في محلها.

٢ - ما هو المقياس لتمييز الحقيقة من الخطأ؟

نتنقل من الحقائق المسلمة للعقل - التي نراها بالبدهة اوضح ما تكون - الى المسائل الاخرى التي هي ليست واضحة لدينا وعليها ان

نكتشفها عن طريق الاستدلال واجهاد الفكر، وكما ان وجود مجموعة من الحقائق البديهية مسلّم لدينا فكذلك هذا الموضوع من المسلّمات عندنا ايضا وهو ان الانسان قد يخطئ ويتورط في الاشتباه في بعض محاولاته العلمية وفي بعض استدلالاته، فلا بد اذن من البحث والتساؤل بانه:

أتوجد وسيلة لتمييز السليم من السقيم والحقيقة من الخطأ ام لا؟

واذا كانت موجودة فما هي هذه الوسيلة؟

نعم هناك وسيلة لهذا التمييز تسمى بالمنطق، ولعل اشهر واقدم الاساليب المنطقية هو المنطق الذي وفق ارسطو لجمعه وتدوينه.

وقد أصبح منطق ارسطو مورداً للاعتراض والانتقاد الشديدين من قبل العلماء الاوربيين خلال التحولات الحديثة في اوربا، فادعى بعض العلماء مثل ديكارت وهيغل (Hegel) تأسيس منطق جديد. وقد قصرنا مقالة من هذه المجموعة من المقالات على هذا الموضوع، وبحثنا فيها الاساليب المنطقية الحديثة ولا سيما اسلوب المنطق الديالكتيكي، ونقدناها جميعاً؛ ولهذا فنحن لانتعرض هنا لهذا الموضوع.

٣ - أيمن ان يكون شيء واحد حقيقة وخطأ؟

يضع الناس الحقيقة - عادة - في مقابل الخطأ، والصحيح في مقابل الغلط، والصدق في مقابل الكذب، فيقولون اذا كانت فكرة ما صحيحة وصادقة وحقيقية فليس من الممكن اذن ان تكون مخطئة ومغلوبة وكاذبة. والعكس صحيح ايضا فاذا كانت مخطئة فليس من الممكن ان تكون حقيقية. مثلاً اما ان تكون هذه الفكرة:

« الارض تدور حول الشمس » صادقة او كاذبة، ولا يمكن ان يكون هناك احتمال ثالث. وكذلك الحال في كل المواضيع الاخرى سواء اكانت من المسائل المتعلقة بالحياة اليومية كقولنا « لقيت اليوم الصديق الفلاني » أم كانت من الحقائق التاريخية كقولنا « كان ارسطو تلميذاً لافلاطون » ام كانت من القضايا الكلية العلمية الرياضية كقولنا « ان ضرب الرقم خمسة في خمسة يساوي خمسة وعشرين » ام كانت من المسائل الكلية الطبيعية مثل قولنا « ان الاجسام تتمدد نتيجة للحرارة » ام كانت من الحقائق الفلسفية كقولنا « ان الدور والتسلسل باطلان ».

ولكنه شاع اخيرا بين العلماء المحدثين ان الحقائق العلمية في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقية فمن المحتمل ان تكون مخطئة. واستغل هذه الفرصة علماء المادية الديالكتيكية القائلة بوحدة الضدين وان جميع الاضداد والنقائص قابلة للاجتماع والتصالح فزعموا ان الحقيقة والخطأ او الصحيح والغلط او الصدق والكذب ليسا مختلفين اختلافا كبيرا وانما من المحتمل ان يكون شيء واحد حقيقيا ومخطئا، صحيحا وغلطا، صادقا وكاذبا في نفس الوقت.

ولكنه من المستحيل ان تكون فكرة ما من حيثة وجهة واحدة حقيقية وصحيحة وفي نفس الوقت تكون ايضا مخطئة ومغلوبة، وليس هذا خافيا حتى على طفل لم يجتز المرحلة الابتدائية.

وهؤلاء العلماء الماديون انفسهم أهم مستعدون لقبول ان تكون فلسفتهم وكذلك منطقهم صحيحا وخطأ في نفس الوقت؟

أهم يقبلون ان نقول ان هذه القاعدة التي ذكرناها عنهم وهي : « من الممكن ان يكون شيء واحد حقيقيا ومخطئا في نفس الوقت » حقيقية ومخطئة في نفس الوقت، صادقة وكاذبة معا؟

وما ادعاه هؤلاء العلماء بالنسبة الى اجتماع الحقيقة والخطأ يسحبونه الى النظريات والفرضيات العلمية الكبيرة، ويعنون به في هذا الباب ان النظرية او الفرضية العلمية تشتمل على عدة مواضع وتضم كثيراً من الافكار، ولهذا فمن المحتمل ان يكون احدها - او اكثر - مخطئاً وهذا امر مقبول من قبلنا ولا علاقة له اصلاً بـ « وحدة الضدين ».

وسوف نتناول هذا الموضوع بالبحث والتدقيق خلال هذه المقالة ونستعرض فيها نظريات المادية الديالكتيكية ولا سيما ما يخص « قيمة المعلومات » متبوعة بنقدنا وتقييمنا لها.

٤ - أتكون الحقيقة دائمة ام موقته؟

هذا الموضوع يستحق الدقة، والدقة فيه تحول دون الوقوع في كثير من الاخطاء.

والمحققون القدماء من المنطقيين والفلاسفة عندما يذكرون خواص المفاهيم والافكار الحقيقية فانهم يعدّون من ضمنها صفة الدوام ويقولون ان الحقائق دائمة. وقد اشبعها بحثا الشيخ الرئيس ابن سينا في منطق الشفاء.

واختلط هذا الموضوع على بعض العلماء المحدثين ولا سيما الماديين فظنوا كون المقصود منه هو ان موضوع الفكر الحقيقي ومطابقته للواقع انما هو امر ثابت وخالد، ولهذا هاجموا هذه الفكرة بشدة مدعين ان هذه العقيدة قد حصلت للقدماء بسبب عدم التفاتهم الى اصل التغير الشامل للطبيعة، واما من يلتفت الى اصل التغير فهو مضطر الى القول بكون الحقائق موقته وليست دائمة.

ويعد الماديون الاعتقاد بكون الحقائق دائمة من نتائج جهود المنطق القديم ومن خواص التفكير الميتافيزيقي .

اذن من الواجب علينا ان نلقي مزيدا من الضوء على هذا الموضوع.

وقبل ان نقتحم صميم موضوع كون الحقيقة دائمة او مؤقتة، ولكي لا يقع الخلط بين موضوعين وليتم الفصل بينهما، لابد ان ننظر الى الواقع ونفس الامر الذي تحكيه المفاهيم والافكار اهو موقت ام دائم؟

ليس من شك في ان الواقع ونفس الامر الذي تحكي عنه القضية الذهنية قد يكون مؤقتا وقد يتصف بالدوام . فالواقع المادي مثلا في الخارج موقت لان المادة والعلاقات التي تربط بين اجزائها في تغيير مستمر، فالشيء الواحد في الطبيعة لايبقى على حالة واحدة خلال لحظتين، وكل واقع يظهر على الساحة الطبيعية لمدة محدودة ثم يزول . اذن هذا اللون من الواقع موقت وزائل:

ولكن هناك نوعاً من الواقعيات المستمرة والأبدية موجوداً في الطبيعة (بغض النظر عما وراء الطبيعة) مثل واقع الحركة فاذا قلنا ان المادة متحركة فقد تحدثنا عن امر مستمر ودائم . وعندما يتحدث المنطق القديم في باب القضايا عن الدوام والضرورة وغيرها فالمقصود به ذلك النوع من الدوام الذي هو من خواص بعض الواقعيات، وهذا اللون من الدوام لاعلاقة له بموضوعنا هذا.

اذن من المحتمل ان تكون الواقعيات الخارجة عن الذهن مؤقتة ومن المحتمل ايضا ان تكون دائمة.

والآن نتساءل عن الحقائق اهي دائمة ام مؤقتة؟

يعني أ تكون مطابقة المفاهيم والمحتويات الذهنية للواقع ونفس الامر (سواء أكان واقعا مؤقتاً أم دائماً) مؤقتة ام دائمة ؟
 من الواضح ان هذه المطابقة لا يمكن ان تكون مؤقتة ، لانه صحيح ان هذه المفاهيم تبين واقعا متغيرا وذلك في لحظة خاصة من الزمن ، ولكن مطابقة ذلك المفهوم لواقعه أبدي ، وهي لا تختص بلحظة معينة من الزمن .

وبعبارة اوضح فان المفيد والمحدود بالزمن هو الواقع الخارجي وليس مطابقة المفهوم الذهني لذلك الواقع الخارجي . فمثلا عندما نقول :

« كان ارسطو تلميذا لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد »
 فقد تحدثنا عن العلاقات المتغيرة لاجزاء الطبيعة لان دراسة ارسطو عند افلاطون تتعلق ببرهة زمنية معينة (هي القرن الرابع قبل الميلاد) .

ولكن هذه الحقيقة التي اقتحمت افكارنا صادقة دائما ومطابقة لواقعها ابدا ، اي ان كون ارسطو قد تتلمذ على يد افلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد صادق دائما في كل الازمان .

وهذا المثال هو من الحقائق التاريخية المتعلقة بواقع مادي متغير . ويسري هذا الحكم على جميع الحقائق الرياضية والطبيعية والفلسفية سواء أكانت متعلقة بواقع متغير أم دائم .

وعندما يجري الحديث عن الدوام والضرورة في المنطق القديم في باب البرهان فالمقصود منه هذا اللون من الدوام الذي هو من خواص الحقائق ومتعلق بموضوعنا هذا وهذا هو ما يقصده علماءنا السابقون عندما يقولون ان الحقائق دائمة .

وعلى هذا فاي مفهوم ذهني اما ان يكون من اساسه كاذبا ومخطئا وغير حقيقي، واما ان يكون حقيقيا ويحكي الواقع ونفس الامر وعندئذ لابد ان يكون مطابقا لواقعه دائما.

ولا نجد مقرا من ذكر بعض الملاحظات:

أ- ما ذكرناه يتعلق فقط بالعلوم الحقيقية، ولا يسري الى الاعتباريات ولا المسائل المتعلقة بالعلوم الاعتبارية. فمثلا في المواضيع الاخلاقية والقوانين الاجتماعية التي ليس لها مصداق عيني خارجي وانما هي تابعة للمقنّين وغيرهم فانه من الممكن ان يعدّ شيء ما حقيقة اخلاقية او اجتماعية لفترة محددة ثم تلغى عندما تتغير ظروف البيئة (من الواضح ان هذه الامور لا يمكن عدّها حقائق من وجهة النظر الفلسفية).

وبهذا نعرف عدم صحة مجموعة من الادلة التي يذكرها العلماء الماديون والتي تتخذ كون المسائل الاخلاقية موقّعة دليلا على ان الحقائق ايضا موقّعة.

ب- ان بحث الدوام والتوقيت يتعلق بالحقائق اليقينية ولا يرتبط بالحقائق الاحتمالية. وسوف يأتي ان العلماء لا يعتبرون التجربة منتجة لليقين وهم يطلقون على القوانين التجريبية اسم «الحقائق الاحتمالية» تارة و«الحقائق ذات اليقين النسبي» تارة اخرى.

ومن الواضح ان الحقيقة الاحتمالية يمكن ان تكون موقّعة. واذا لاحظنا فرضية ما تنطبق على مجموعة من التجارب فلا مانع من اعتبارها قانونا علميا مادما لانقطع بخلافها، وفي كل وقت تظهر فيه فرصيات أخرى بحيث تؤيدها التجارب بصورة أعظم فان هذه الفرضية الثانية سوف نعتبرها هي الحقيقة العلمية وهكذا...

(لا يمكن اعتبار القضايا الاحتمالية ضمن الحقائق من وجهة النظر الفلسفية، ولكننا عبّرنا عنها بالحقائق مسيرة لتعبير العلماء المحدثين).

ج- ان العلماء الذين فسروا الحقيقة بمعنى آخر غير هذا المعنى المعروف يستطيعون ان يعتبروا الحقيقة مؤقتة. فالحقيقة مثلا كما فسرها اوجست كونت (بانها تلك الفكرة التي تتفق عليها العقول في عصرٍ ما) يمكن اعتبارها مؤقتة لانه لامانع من ان تتفق العقول في كل عصر على فكرة نظرية معينة.

اما فيلسين شاله الذي قبل تفسير اوجست كونت للحقيقة والذي نقلنا فيما سبق كلامه في تفسير الحقيقة فهو يواصل حديثه قائلا:

« من الواضح ان هذا الاتفاق - وبالنتيجة هذه الحقيقة - يصبح مؤقتا لان الحقيقة - كما قلنا - ثمرة للعلوم والعلوم دائما تترقى وتواصل سيرها التكاملي، وعلى العكس مما كان متصورا في السابق فان الحقيقة ليست تأملا في امر ثابت وخالد وانما هي مثل العدالة الاجتماعية التي هي نتيجة للجهود الحثيثة والمعاناة المضنية للبشرية ».

وخلاصة مامر في نقلنا لاقوال العلماء الماضين حول كون الحقيقة دائمة هي ما يأتي:

اولا: ان هذا مختص بالمسائل المتعلقة بالعلوم الحقيقية ولا ربط بالعلوم الاعتبارية.

ثانيا: انه مقتصر على الامور اليقينية ولا يشمل الامور الاحتمالية.

ثالثا: ان المقصود من كونها حقيقية هو انها مطابقة للواقع وليس شيئا اخر من قبيل اتفاق العقول في عصر ما او غيره.

٥ - أتكون الحقيقة قابلة للتحول والتكامل؟

من حديثنا الماضي يتضح الجواب على هذا السؤال. وقد قلنا فيما مضى ان اي مفهوم ذهني اذا كان منطبقا على واقع ما فهو دائما منطبق عليه، واذا لم يكن منطبقا فهو غير منطبق عليه دائما. وبعبارة اخرى: اذا كان صادقا فهو صادق دائما واذا كان كاذبا فهو كاذب ابدا. ومن المستحيل ان يكون مفهوم ذهني - وهو يحكي عن واقع خاص - صادقا في زمان اخر بالنسبة الى نفس ذلك الواقع.

والآن نريد ان نعرف اذا كان مفهوم ما او قضية ما - بالاصطلاح المنطقي - صادقة وصحيحة وحقيقية، أمن الممكن ان تصبح اكثر حقيقية او ترتفع درجة حقيقتها ام لا؟

ان جواب هذا السؤال سهل جدا اذا اخذنا بعين الاعتبار المفهوم الفلسفي لـ «التغير التكاملي» وصرفنا النظر عن كلام العلماء المتسامح فيه حيث عبروا بـ «تكامل الحقيقة» وهم يقصدون تكامل العلوم (والمفهوم الفلسفي لا يقصد هذا).

وأدت هذه التعبيرات المتسامح فيها من قبل العلماء الى وقوع اشتباهات كثيرة ووفرت فرصة ذهبية للماديين لكي يمرروا مغالطاتهم وتحريفاتهم.

واذا أخذنا اية حقيقة من الحقائق بعين الاعتبار، سواء أكانت جزئية ام كلية وسواء أكانت متعلقة بالامور المادية ام بالامور غير المادية، فسوف نلاحظ انها صادقة في كل الازمان وبنحو واحد، ولا معنى اطلاقا لكونها تصبح بالتدرج اكثر صدقا.

مثلا لنأخذ هذه الحقيقة التاريخية القائلة: « كان أرسطو تلميذا لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد»، او هذه الحقيقة الطبيعية القائلة: « تتمدد الفلزات بسبب الحرارة»، او هذه الحقيقة الرياضية القائلة: « مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين» او هذه الحقيقة الفلسفية القائلة: « ان الدور والتسلسل باطلان»، ثم نتساءل: أمن الممكن ان تصبح هذه الحقائق - نتيجة لتكامل العلوم او اي شيء آخر - اكثر صحة وصدقا او ان ترتفع درجة حقيقتها؟ من الواضح جدا ان الجواب سيكون بالنفي.

نعم من الممكن ان يتحقق شيء آخر وهو أن تزداد معلوماتنا وتوسع بالنسبة إلى كل واحد من المواضيع المذكورة. فمثلا لا تكون معلوماتنا في البدء بالنسبة إلى العلاقات التي تربط أرسطو وافلاطون اكثر من أن أرسطو كان تلميذا لافلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد، ولكن معلوماتنا تتسع نتيجة للتحقيقات التاريخية فنكتشف روابط أخرى ونعلم مثلا « ان أرسطو قد حضر درس افلاطون وهو في سن الثامنة عشرة، واستمر في حضور درسه زهاء عشرين عاما، وقد جرى هذا كله في مدينة اثينا، وكان أرسطو يحضر درس افلاطون في حديقة تعرف بـ «الأكاديمية» (Academia) وهي تبعد عن البلد بحوالي كيلو متر واحد. وكان افلاطون يلقب أرسطو بـ « عقل المدرسة ».

أي انه علاوة على الحقيقة الاولى فإن سلسلة من الحقائق الاخرى قد إحتلت أذهاننا ومن الخطأ ان نتصور كون الحقيقة الاولى قد تكاملت او ارتفعت درجة حقيقتها.

وكذلك من المحتمل ان يؤدي التقدم في علم الفيزياء الى اكتشاف خواص للفلزات حال تسخينها، ومن المحتمل ان نظفر

باحكام اخرى للمثلثات بتقدم علم الرياضيات، وان نعرف انواع واقسام الدور والتسلسل بتقدم الفلسفة، ولكن اي واحد من هذه لاعلاقة له اطلاقا بتكامل الحقيقة بالمعنى الفلسفي، يعني ان هذه الامور الجديدة ليست هي بعينها تلك الامور القديمة مضافا اليها انها قد تكاملت واصبحت - تدريجيا - اكثر حقيقة واعظم صحة واشد صدقا وان درجة حقيقتها قد ارتفعت، وانما الواقع ان مجموعة من الحقائق الاخرى قد حصلت في اذهاننا نتيجة للدراسات العلمية.

والآن نريد ان نعرف ماهو مقصود العلماء من تكامل العلوم او من تكامل الحقيقة.

فالعلماء عندما يتحدثون عن تكامل الحقيقة فهم لا يقصدون المفهوم الفلسفي منه وانما يقصدون احد معنيين:

اولا: هذا المعنى الذي مر ذكره الآن (وهو التوسع التدريجي في المعلومات) فليس هناك احد يشك في كون العلوم سائرة نحو النمو والاتساع ويضيف العلماء بتحقيقاتهم كل يوم فصلا جديدا الى كل علم من العلوم المتنوعة او يفتحون بابا علميا جديدا لم يكن من قبل. والعلوم التي بين ايدينا اليوم والبحوث الفلسفية لم تكن في البدء على ما هي عليه اليوم وانما هي نمت واتسعت - تدريجيا - كلما تقدمت المدنية وتعمقت محاولات العلماء، وسوف لن تظل على ما هي عليه الآن.

ولسنا نظن ان هناك عالما واحدا ينكر هذه الحقائق.

وينبغي تسمية هذا اللون من التكامل باسم « التوسع التدريجي او التكامل العرضي » وهو يشمل العلوم والفلسفة، ولا علاقة له ابدا بتكامل الحقيقة - بالمعنى الفلسفي - الذي يتدرع به الماديون.

ثانيا: للعلوم التجريبية لون من التحول والتكامل الخاص بها ويمكن تسميته بـ « التكامل الطولي »، بمعنى ان هذه العلوم تسير حسب فرضية ونظرية معينة، وحسب طبيعة موضوعاتها فهي لا يمكن ان تكون معتمدة - كالفلسفة - على اسس برهانية يقينية، ولما كان الدليل على صحة هذه الفرضيات ليس إلا الانطباق على التجارب واعطاء النتائج العلمية، وهذا الانطباق على التجارب واعطاء النتائج العملية ليس دليلا على كونها حقيقية ويقينية ولا يقضي على احتمال المخالف، ومن ناحية اخرى فانه لا توجد سبيل اخرى للتأكد من صحة هذه الفرضيات، لهذا اصبح من اللازم اذا تلاءمت فرضية مع بعض التجارب - التي في متناول الانسان - ان يعد العلماء هذا الامر الاحتمالي حقيقة علمية وان يعتبروه قانونا علميا وان يدرجوه في كتبهم العلمية والدراسية بشكل قانون علمي، ولكنه في اي وقت تظهر فيه فرضية اخرى وهي تدخل اصلاحات على الفرضية الاولى او تباينها من الاساس وتتلاءم مع التجارب بشكل ادق واكبر فان الفرضية الاولى ستطرد من ساحة العلم لتحل محلها هذه الفرضية الثانية، وهكذا

فالعالم الطبيعي يصوغ في عقله وبقوة الحدس فرضية لتفسير الحوادث الطبيعية ثم يختبر بعد ذلك صحتها بوساطة التجربة والنشاطات العملية، فاذا كانت تلك الفرضية منسجمة مع التجارب المتوفرة وقد استطاعت عمليا ان تفسر الظواهر الطبيعية فانه يصوغها بشكل قانون علمي، وتبقى هذه الفرضية على قيمتها العلمية حتى تظهر فرضية اخرى اكمل منها واجمع بحيث تنطبق على التجارب بشكل اكبر وادق وتستطيع ان تفسر الظواهر الطبيعية بشكل افضل، حينئذ تخلي الفرضية الاولى مكانها للفرضية الثانية، وعلى هذا فكل

ناقص يخلي المكان ليحل محله ماهو اكمل منه، وبهذا الشكل تطوي العلوم الطبيعية طريقها التكاملي.

اذن فالعلوم التجريبية علاوة على ان لها تكاملا عرضيا كالفلسفة مما أسميناه بـ « التوسع التدريجي » فان لها تكاملا طويلا ايضا بهذا الشكل الذي مرّ تفصيله.

ولكن القارئ الكريم يعلم جيدا ان هذا اللون من التكامل ايضا لاعلاقة له اطلاقا بتكامل الحقيقة - بالمعنى الفلسفي - اي انه لم يحدث في هذا ان حقيقة مسلمة قد اصبحت بالتدريج اكثر صحة واكبر دقة، او حسب تعبير الماديين فان درجة حقيقتها قد ارتفعت، وانما الفرضية الجديدة والتجارب الحديثة تكون قد اثبتت ان الفرضية الاولى لا يمكن اعتبارها حقيقية وانما لابد من القائها بكاملها جانبا او حذف جزء منها، وبمرور الزمن وبالتدريج تصبح الفرضيات ادق واجمع، وتكون الفرضية السابقة دخيلة في تكوين الفرضية التي تأتي بعدها، اي انه صحيح ان العالم الطبيعي يصوغ الفرضية بقوة حدسه ولكنه صحيح ايضا ان الرواسب الذهنية عنده دخيلة في تكوين هذا الحدس، وعلى اية حال فان هذا الموضوع لاعلاقة له اصلا بتكامل الحقيقة بالمفهوم الفلسفي.

وهذا اللون من التكامل ناشئ من ناحية كون مسائل العلوم الطبيعية احتمالية وغير يقينية.

٦ - لماذا لا تكون العلوم التجريبية يقينية؟

ان السبب في كون العلوم المعتمدة تماما على التجربة غير يقينية هو ان الفرضيات التي تصاغ فيها ليس لها من دليل سوى انسجامها مع التجربة واعطائها نتائج عملية. واعطاء النتائج العملية لا يكون

دليلا على صحة تلك الفرضية ولاعلى مطابقتها للواقع لانه من المحتمل ان تكون الفرضية مخطئة مائة بالمائة ولكنها في الوقت نفسه تؤخذ منها نتائج عملية. ومثال ذلك هيئة بطليموس التي كانت تعد الارض مركزا للعالم، والافلاك والشمس وجميع النجوم تدور حولها. فهذه نظرية مخطئة ولكن السابقين المعتقدين بها قد إستخرجوا منها نتائج عملية صحيحة فيما يتعلق بالخسوف والكسوف وغيرها. وكذلك الطب القديم القائم على اساس الطبائع الاربع (الحرارة - البرودة - الرطوبة - اليبوسة) فقد كان طبيا خرافيا ولكنه في الوقت نفسه عالج عمليا مئات الالاف من المرضى ومنح كثيرا منهم الشفاء.

ولعل بعض الناس يتساءل:

كيف يمكن ان يؤدي الخطأ والوهم الى نتائج موجودة وصحيحة؟
وجوابنا لهم يتلخص في انه احيانا قد يكون لشيئين او اكثر خاصة واحدة وهي تؤدي الى نتيجة واحدة، فلو كان في احد الموارد قد وجد احد هذين الشيئين ولكننا فرضنا الاخر غير الموجود واجرينا عليه حساباتنا فان من المؤكد اننا سوف نصل الى النتيجة الصحيحة لان كلا الفرضين يؤدي الى هذه النتيجة. مثلا سواء أكانت الشمس هي التي تدور حول الارض ام الارض هي التي تدور حول الشمس فانه يلزم على كلتا الحالتين ان يحول القمر بينها في اليوم الفلاني ويتحقق الكسوف. ونحن سواء أجرينا حساباتنا على اساس حركة الشمس حول الارض او على اساس حركة الارض حول الشمس فاننا سنصل الى هذه النتيجة القائلة بان الكسوف سيتحقق في اليوم الفلاني وفي الساعة والدقيقة الكذائية.

ويوجد سبب اخر لعدم يقينية العلوم التجريبية وهو أن هذه العلوم تنتهي اخيرا الى المحسوسات والحس يخطئ ايضا.

يقول فيلسين شاله في كتاب « ميثولوجي » (معرفة المناهج العلمية) في فصل « قطعية العلوم الفيزيائية والكيميائية » :
 « ان العلوم الفيزيائية والكيميائية ليست كالعلوم الرياضية في يقينها وقطعيتها المطلقة، لان اساس تلك العلوم الاولى هو المحسوسات والحس يخطئ في عمله » .

ويواصل حديثه فيقول :

« صحيح ان اليقين في العلوم الفيزيائية والكيميائية نسبي واضافي ولكن هذه النسبية لا تخفض من قيمة تلك العلوم لانها ترضي عقولنا الباحثة عن النظام والانسجام من ناحية، ومن ناحية اخرى فانها تحقق لنا فوائد اخرى فانها تحقق لنا فوائد عملية لا يمكن التقليل من اهميتها » .

ويقول في باب قطعية الرياضيات وفائدتها :

« لما كانت الرياضيات مؤسسة على اصل مسلم وهي تمتد وتتسع بوساطة القياسات الضرورية فانها تصبح علما يقينيا خالصا .
 فمثلا ($2 + 2 = 4$) انه حكم محقق ومؤكد، ويعتقد بعض العلماء ان اليقين المطلق غير موجود إلا في هذا الباب » .

وسوف نتناول هذا الدليل (اخطاء الحس) بالبحث في المستقبل بعون الله .

ولعلّ القارئ الكريم يستغرب لاول وهلة عندما يسمع ان العلوم الطبيعية الموجودة اليوم بكل تقدمها وتوسعها الهائل وبإكتشافاتها ومنتجاتها العظيمة وبمخترعاتها المذهلة انما هي فاقدة للقيمة اليقينية وليس لها إلاقيمة عملية .

ولكن هذا الاستغراب يزول اذا عاد الى ماذكرناه من ان

القوانين العلمية الطبيعية ليس لها من دليل على صحتها سوى انها تؤدي الى نتائج عملية، واعطاء النتائج العملية لا يكون دليلا على صحتها ولا على مطابقتها للواقع، واضاف الى ذلك ايضا ماسوف نذكره من آراء وعقائد العلماء ضمن استعراضنا لمسير العقائد والاراء.

ولا توجد في العلوم الطبيعية الحديثة فرضية خالدة، وانما كل فرضية فهي تلمع في سماء العلم بشكل مؤقت وتتخذ لنفسها صفة القانون العلمي وبعد فترة من الزمن تخلي مكانها لفرضية اخرى. ولا يدعي العلم في المسائل الطبيعية وجود قانون علمي ثابت لا يتغير وليس فيه اي لون من الخطأ والوهم. ويعتبر العلم الاعتقاد بقانون كهذا لونا من الغرور الذي كانت تتصف به المرحلة «الاسكولاستيكية» (المدرسية)، ومن مميزات القرون الوسطى. ويعتقد العلماء المحدثون بان اعتبار قانون علمي ما يقينيا وقطعيا - كما كان يتصور القدماء - انما هو لون من الوان الرجعية.

ولعله لا يوجد بين العلماء - منذ القرن التاسع عشر فما بعد - من يدعي اليقين والجزم في الطبيعيات كما كان يفعل القدماء (ولو ان القدماء ايضا لم يعدوا الطبيعيات والفلكيات يقينية وإنما كانوا يسمونها بالحدسيات).

واذا اعلن العلماء المحدثون فرضية ما فانهم يقولون بحقها ان التجارب المتوفرة حاليا تؤيدها، وهم لا يدعون لها اليقين المطلق ولا يسمونها بالحقيقة المسلمة.

فمثلا انشتين (Einstein) العالم المعاصر المعروف والباقي للنظرية النسبية في مقابل نظرية الجذب لنيوتن (Newton) في علم الفيزياء - هذا العالم لا يقول بحق نظريته اكثر من:

« ان التجارب الفعلية قد أيدتها ».

اجل ان الماديين هم وحدهم الذين يعلنون القطع واليقين في هذه المواضيع ويعتبرونها حقائق مطلقة ويعترضون على العلماء البانين لهذه النظريات بانهم كيف يترددون في كونها حقيقية.

وسوف نوضح خلال هذه المقالة وفي التعليقة - التي قصرناها على مناقشة آراء الماديين فيما يتعلق بقيمة المعلومات - ان الماديين قد اضطروا - لتحقيق أغراضهم الخاصة - ان يخالفوا جميع العلماء الطبيعيين وان يعتبروا المواضيع التجريبية يقينية، وإلا فان فلسفتهم الوهمية ستتهار، وهم يرون من ناحية اخرى ان الفرضيات الطبيعية تتغير ويحصل فيها النسخ فلهذا اخترعوا امرا وهميا آخرأ سموه بـ « تكامل الحقيقة » وحدثوا فيه ضجيجا هائلا، وهم يحاولون بهذا ان يحتفظوا للعلوم الطبيعية بالقيمة اليقينية من ناحية، وان يفسروا التغير والتبدل الحاصلين في الفرضيات من ناحية اخرى.

واظن ان ماذكرناه في هذه المقدمة قد اوضح تماما ان ما يذكره الماديون بعنوان تكامل الحقيقة بمعنى « التغير التكاملي » ليس إلاوهما محضا وسوف نناقش هذا الموضوع بتفصيل اكبر فيما بعد.

ونرى من اللازم هنا ان نذكر ملاحظة مهمة وهي ان المواضيع التجريبية على نحوين:

اولا: تلك المواضيع التي تعتمد على فرضيات ونظريات غير مشهودة، بل ليس لها من دليل على صحتها سوى انها تنسجم مع مجموعة من التجارب والنتائج العملية. وهذه المواضيع هي التي قد سلبنا منها صفة اليقين.

ثانيا: تلك المواضيع التي استخلصت من مجموعة من

المشهودات، ومن السائع ان نعتبرها بنفسها مشهودة ايضا، مثل تعيين خواص الاجسام وكيفية تركيبها الكيميائي وكون هذه المواضيع يقينية او غير يقينية يتوقف على القيمة التي نضيفها على المحسوسات وسوف نشرح في باب مسير العقائد والآراء عقائد العلماء المحدثين فيما يتعلق بقيمة المحسوسات البشرية.

لماذا تكون الفلسفة والرياضيات يقينية؟

لأننا قد ذكرنا السبب في عدم كون العلوم التجريبية يقينية اصبح من المناسب ذكر السبب في كون الفلسفة والرياضيات يقينية وشرح عقائد العلماء في هذا المضمار. ولما كان هذا الموضوع معتمدا - حسب اسسنا الفلسفية - على مسألتين اخريين أشير اليهما في صدر هذه المقالة وهما « سبيل الحصول على العلم - وتعيين حدود العلم » وقد استوفي البحث فيهما في المقالة الخامسة التي هي بعنوان « ظهور الكثرة في العلم » لذلك نترك تفصيل هذا الموضوع الى المقالة الخامسة باذن الله.

٧ - أ تكون الحقيقة مطلقة أم نسبية؟

تنكر مجموعة من العلماء المحدثين الحقائق المطلقة وتقول بالحقيقة النسبية، ويطلق على هذه الجماعة اسم « النسبيين » (Relativiste)، وعلى مذهبهم اسم « النسبية » (Relativism)².

وتتلخص عقيدة هؤلاء في ان ماهية الاشياء التي تتعلق بها العلم لا يمكن ان تكتشفها - بشكل مطلق وبدون تغيير - القوى المدركة للانسان، وانما كل ماهية تنكشف للانسان فان الجهاز الادراكي له يؤثر فيها من جهة، ومن جهة اخرى فان البيئة المكانية

والزمانية تؤثر في كيفية ظهور هذا المدرك للشخص المدرك. ومن هنا فان كل فرد يدرك اي شيء بشكل مختلف، بل ان الشخص الواحد قد يدرك الشيء الواحد بنحوين مختلفين في حالتين من أحواله.

اذن فأية فكرة صحيحة وحقيقية فهي صحيحة بالنسبة الى الشخص المدرك فقط وفي بيئة زمانية ومكانية معينة، اما بالنسبة الى شخص اخر او لنفس ذلك الشخص ولكن في ظروف اخرى فان الحقيقة ستكون شيئاً اخر . فمثلا انا ادرك الاجسام في لحظة معينة من الزمان وفي مكان وبيئة خاصة بحجم معين وشكل ولون خاصين، فهذا الادراك صحيح وحقيقي، ولكنه صحيح بالنسبة الي فقط وليس بالنسبة الى الاخرين لانه من المحتمل ان يدرك انسان او حيوان اخر- حيث يختلف بناء قواه الادراكية معي- هذا الشيء بعينه وفي نفس اللحظة والظروف ولكن بحجم اخر وبشكل ولون مختلفين عما ادركت انا، ومن الواضح انه بالنسبة الى ذلك المدرك فان الحقيقة ستكون نفس ذلك الشيء الذي ادركه. ومن المحتمل ان ادرك- انا بنفسى- في لحظة اخرى او في بيئة مختلفة ذلك الجسم ولكن بحجم اخر وبشكل ولون مختلفين، وستكون الحقيقة بالنسبة الي في تلك اللحظة والبيئة شيئاً اخر هو نفس ذلك الذي ادركته فيها.

ويستشهد هؤلاء العلماء لما يدعون بالدراسات العلمية الحديثة، لان العلوم المعاصرة قد اثبتت ان اعصاب الانسان تختلف عن اعصاب الحيوان، بل اعصاب افراد الانسان تختلف فيما بينهم ايضا في كيفية العمل. فمثلا لقد ثبت ان الانسان يرى الالوان السبعة الاساسية وكذلك الالوان الفرعية الاخرى، اما بعض الحيوانات فانه يرى كل الالوان بشكل رمادي، ويوجد بعض الافراد من الانسان

وهم مصابون بعمى الالوان، بل نحن نلاحظ في حياتنا العادية ان اعصاب الفرد الواحد قد تعمل بشكلين مختلفين في الحالات المختلفة، فمثلا يكون لاحد المأكولات طعم معين في حالة الصحة ويكون له طعم اخر في حالة المرض، وقد تكون رائحة معينة مقبولة ومحبوبة احيانا، ومنفرة وداعية الى الاشمئزاز احيانا اخرى.

اذن لابد من القول:

« ان كل شىء ينكشف لنا فكيفية ظهوره تتوقف على نوعية عمل اعصابنا وعلى سلسلة من العوامل الخارجية، وعلى هذا فان ماهية الاشياء المعلومة لا تحلّ في ادراكنا بشكل مطلق ودون ان يمّسها تغيير. اذن فالحقائق في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقية وصحيحة فانها نسبية واضافية ».

وصحيح ان هذا المذهب مدّعم بأدلة منتزعة من الدراسات العلمية الحديثة ولكنه من حيث النتيجة والمدلّول هو نفس مذهب المشكّكين.

فيرون مثلاً - وهو المشكّك اليوناني المعروف - ذكر ادلة عديدة لدعاه ومن جملتها هذا الدليل - وهو اختلاف كيفية ادراك الانسان عن الحيوان واختلاف كيفية إدراك أفراد الانسان فيما بينهم واختلاف كيفية ادراك الانسان الواحد في الحالات المتباينة - ولكن بيرون يختلف عن النسبيين المحدثين في النتيجة فيرون يستنتج من ذلك الدليل هذه النتيجة.

« اذن لا ينبغي لنا ان نعتقد بكون ادراكاتنا حقيقية، وانما لابد من مواجهة كل ادراكاتنا بالتردد والشك ».

اما النسبيون المحدثون فهم يستنتجون من نفس ذلك الدليل هذه النتيجة:

« ان ما ندركه يتصف بالحقيقة ولكنها حقيقة نسبية، اي ان الحقيقة مختلفة بالنسبة الى الاشخاص المختلفين ».

ومن يمعن النظر في هذه الاحاديث يتضح له خطأ النتائج التي توصل اليها النسبيون، ويتبين له انه لامعنى اطلاقاً للحقيقة النسبية، ففي المثال السابق - وهو رؤية شخصين لجسم واحد بكيفيتين مختلفتين - اما ان يكون هذا الجسم في الواقع متصفاً باحدى الكيفيتين واما ان يكون خالياً منها معاً ومتصفاً بكيفية ثالثة، وليس من الممكن ابداً ان يكون متصفاً بالكيفيتين معاً في آن واحد. ففي الصورة الاولى يكون ادراك احد هذين الشخصين خطأً مطلقاً وادراك الشخص الاخر حقاً مطلقاً، اما في الصورة الثانية فكلاهما مخطيء، وعلى اية حال فان الحقيقة النسبية غير معقولة.

وهناك بعض العلماء من قبيل بركلي يتخذ الاختلاف في الادراك دليلاً على ان المدركات غير موجودة في الخارج، اما البعض الاخر - من قبيل ديكرت وجون لوك (John Locke) واتباعهما - فانه يقصر الاختلاف في الادراك على الخواص الثانوية للجسام ويعتبرها اموراً ذهنية وغير خارجية.

ولكن النسبيين - الذين يعترفون بالوجود الخارجي للمدركات - يذكرون تلك الادلة لمدعاهم وهي تثبت ما يدعيه المشككون حيث يقولون: « لسنا ندري ان كانت ادراكاتنا حقيقة ام لا » ولا تثبت ما يدعونه هم من « انها حقيقة ولكنها نسبية »، بل قولنا ان الحقيقة نسبية لا معنى له اطلاقاً كما قلنا ذلك من قبل. اذن فالنسبيون المحدثون لم يأتوا بشيء جديد في باب « قيمة المعلومات » اكثر مما ذكره المشككون السابقون.

اما المادية الديالكتيكية فهي تتبنى ما يدعيه النسبيون في موضوع الحقيقة، ولكنها ترفض - في نفس الوقت - موقف الشك.

وسوف نبحث في هذه المقالة هذا الموضوع وسنثبت هناك ان المادية الديالكتيكية مع انها تقر من مذهب الشك ولكنها في الواقع قد ابتعدت باسلوبها عن مذهب اليقين وسقطت في حبال الشك.

واذا اعترفنا بتدخل الاعصاب او الذهن - وبالتالي بتدخل الجهاز الادراكي للانسان - في جميع المعلومات المحسوسة والمعقولة فلا بد ان نعترف ايضا بما يدعيه المشككون من انه « لا يمكن الاطمئنان بان مانفهمه من الكون مطابق للواقع ونفس الامر »، ولا بد حينئذ من مواجهة المسائل الطبيعية والرياضية والفلسفية بالتردد والشك.

وذكرنا في المقالة الثانية - وسوف يأتي تفصيل ذلك في المقالة الخامسة - ان الذهن يملك قدرة الظفر - في الجملة - بماهية الاشياء بشكل مطلق ودون تغيير، وتوجد مجموعة من المواضيع التي يستطيع العقل ان يصدر فيها حكمه بكل تأكيد وجزم ويقين واطمئنان.

ونرى من الواجب هنا ان ننبه على بعض الملاحظات:

اولا: ان كل العلماء الذين ينفون الاطلاق بالنسبة الى الادراكات التي لها مصداق خارجي ويقولون بتأثير وتدخل الاعصاب والمخ وبالتالي بتدخل الجهاز الادراكي في كيفية ظهور وانكشاف جميع الاشياء فانهم - شاءوا أم ابوا - يدخلون ضمن المشككين وان كانوا هم انفسهم ينفرون من مذهب الشك، فالفيلسوف الالماني كانت لايرضى ان يدرج ضمن المشككين والسوفسطائيين ويعد نفسه « ناقد العقل وفهم الانسان » ولكنه بعد ايراد النقد الطويل يذكر ادلة جديدة (في خصوص الطبيعيات) تعتبر ادلة مؤيدة لمذهب الشك، وليس الاسلوب الذي اتبعه والمسمى بـ « كريتي سيسم » (مذهب

النقد) إلا شكلا جديدا من الاشكال المتنوعة لمذهب الشك « ستي سيسم »، وكذلك المادية الديالكتيكية فانها - باعترافها بنسبية الحقيقة في جميع المسائل - تعد شكلا اخر من اشكال مذهب الشك من حيث قيمة المعلومات.

ثانيا: اصطلح بعض العلماء على الحقيقة الناتجة من التجارب باسم « الحقيقة النسبية » لان لها جانبا احتماليا وهي لا توجب اليقين وهذا في مقابل الحقيقة الرياضية التي توجب القطع واليقين التي اصطلحوا عليها باسم « الحقيقة المطلقة ».

وقد سبق لنا القول ان الحقيقة النسبية بهذا المعنى - اي بمعنى وجود الحقيقة الاحتمالية في بعض العلوم - هي مورد قبولنا وموافقتنا .

ثالثا: ان النظرية النسبية التي مر ذكرها تتعلق بنسبية الحقائق الذهنية وهي مما يناقش في الفلسفة. ولكن هناك بعض العلماء الفيزيائيين والرياضيين يعتبرون الوقائع والظواهر الفيزيائية نسبية، ومن الواضح ان هذه النسبية الفيزيائية لا علاقة لها بالنسبية الفلسفية السابقة.

ومن المناسب هنا ان نذكر حديثا مختصرا يدور حول مسير العقائد والآراء منذ المرحلة اليونانية القديمة وحتى العصر الراهن فيما يتعلق بهذا الموضوع وسوف لن نتعرض لعقائد الفلاسفة الهنود ولا الصينيين الذين عاصروا المرحلة اليونانية القديمة لان لهم افكارا تشبه افكارهم.

ظهور مذهب السفسطة في اليونان:

كانت اليونان - حوالي القرن الخامس قبل الميلاد - تتمتع بمدنية

رفيعة، وقد ظهر في هذه البلاد فلاسفة وعلماء عظام ونشأت مدارس فلسفية مختلفة، وتصارعت العقائد والآراء المتباينة في المسائل الفلسفية، وصيغت نظريات متنوعة في تفسير الكون. واشتملت الحيرة على بعض العلماء فراحوا يعدّون كل الادراكات والآراء البشرية - وحتى البديهيّات الاولى - شيئاً باطلاً وخيالا محضاً وينكرون كل قيمة لاي فكر وادراك ويعتبرون المعلومات كلها عبثاً، ومن هنا نشأ مذهب السفسطة.

ووقف في وجه هؤلاء السقراطيون ولاسيما ارسطو، ففضحوا مغالطاتهم واثبتوا قيمة المعلومات وانها ليست عبثاً، وان الانسان يملك قوة يستطيع ان يدرك بفضلها الاشياء كما هي موجودة في الواقع، وان الانسان اذا وجّه فكره في السبيل الصحيحة فانه يستطيع ان يصل الى ادراك الواقع كما هو.

ودوّن ارسطو المنطق لهذا الغرض وهو ان يكون ميزانا ومقياسا للتفكير السليم، واعتبر البرهان في المنطق مؤديا الى نتيجة «يقينية»، اي انه ادراك مطابق للواقع، واعتبر المحسوسات والمعقولات معا ذات قيمة في تحصيل اليقين بوساطة البرهان، اي انه يصرح بالقيمة اليقينية للادراك الحسي والادراك العقلي معا، وبهذا يكون قد وضع الحجر الاساسي للفلسفة اليقينية «الدجماتية».

مذهب المشككين:

في تلك الفترة ذاتها نشأ مذهب اخر هو مذهب المشككين «السيّسية». ويظن اتباع هذا المذهب انهم سلكوا سبيلا وسطى فلاهم قائلون بما يقول به السوفسطائيون من انكاراي واقع وراء ذهن الانسان، ولاهم قائلون بما تقول به الفلسفة اليقينية من انه يمكن الظفر بادراك الاشياء كما هي في الواقع ونفس الامر.

ويدعي اتباع هذا المذهب ان ادراك الانسان لامور العالم متوقف تماما على الوضع الخاص لذهن الشخص المدرك، وان ما يفهمه كل انسان من امور العالم فهو كما يقتضيه وضعه الذهني وليس كما هو في الواقع، فلعل لهذه الاشياء التي ندركها كيفية خاصة في الواقع ونحن ندركها بكيفية اخرى حسب ما يقتضيه وضعنا العقلي.

ويذكر بيرون - مؤسس هذا المذهب - عشرة ادلة لنفي القيمة اليقينية لادراكاتنا، ومن جملتها « تأثير البيئة الزمانية والمكانية، وكيفية تركيب القوى المدركة في الشخص المدرك، فيما ندركه » ويثبت بهذا ان ادراكنا للاشياء يتوقف على سلسلة من العوامل الخارجية وعلى مجموعة من العوامل الداخلية، وبتغيير هذه العوامل تتغير تلك الادراكات ايضا. اذن لا بد لنا ان لاندعي اننا ندرك الاشياء كما هي عليه في الواقع وانما لا بد من القول اننا ندركها حسب ما يقتضيه تركيب القوى الادراكية فينا، متأثرين في ذلك بالبيئة الخاصة التي نكتنفها. اما ماهي الحقيقة؟ فالجواب لانعلم.

وتزعم هذه الجماعة ان الطريق الصحيح الذي يجب على الانسان ان يسلكه في جميع المسائل هو الامتناع عن ابداء أي رأي يقيني، ولا بد من مواجهة جميع المسائل الفلسفية والعلمية وحتى الرياضية بالاحتمال والتردد. وبهذا فقد وضعت اسس فلسفة المشككين في مقابل الفلسفة اليقينية.

وبهذا فقد انقسم الفلاسفة المؤمنون بواقعية الكون والعالم (وهم في مقابل السوفسطائيين الذين لا يعدون ضمن الفلاسفة) منذ اقدم العصور التاريخية الى فئتين متميزتين :

١ - فئة اليقينيين: وهم الذين يقولون بإمكانية تحصيل العلم المطابق للواقع، اي انهم يعتبرون ذهن الانسان متمتعا بخاصية

تجعله قادرا على ادراك الاشياء كما هي عليه في الواقع ، وهم يقولون بسلسلة من القواعد المنطقية التي تصون مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

٢ - فئة المشككين: وهم المنكرون لهذه الخاصة وفي الحقيقة فهم مترددون في المعلومات البشرية .

ولكن اصحاب الفلسفة اليقينية اعتبروا - فيما بعد - شبهات المشككين نوعا من السفسطة واعتبروا المشككين ضمن السوفسطائيين ولم يفرقوا بين « السوفسطائي » و « المشكك » ، وراحوا يطلقون اسم الفيلسوف فقط على من يتصف بما يأتي :

اولا : ان لا يعد العالم عبثا في عبث وخيالا باطلا .

ثانيا : ان يعتبر الظفر بحقائق الكون ممكنا وميسرا .

عقيدة القدماء :

وهاتان الناحيتان واضحتان تماما في التعريف الذي وضعه القدماء للفلسفة (بمعناها العام) فهم يقولون :

« الفلسفة عبارة عن العلم باحوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية » .

ويحسن الالتفات الى ان هذا القيد « بقدر الطاقة البشرية » انما هو للإشارة الى هذه الملاحظة وهي ان الانسان مهما استطاع ان يوجه فكره نحو كشف الحقائق ، ولكنه من ناحية اخرى تبقى حقائق العالم غير متناهية مع ان الاستعداد الانساني محدود ، ولهذا فان الانسان لا يوفق الا لاكتشاف قسم من حقائق العالم فقط ولن يتمكن من الاحاطة بالكل ابدًا .

ولما كان القدماء سائرين حسب الاسلوب اليقيني، اي انهم يفسرون الادراك بانه انكشاف العالم الخارجي للذهن المدرك، فلهذا يعرفون الفلسفة من حيث الغاية التي يقصد اليها الفيلسوف بقولهم: « الفلسفة هي صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني ».

يقول الشاعر:

« كل انسان كسب من المعرفة زادا

فهو عالم بذاته قابح في احدى الزوايا »

وبعد انقراض مذهب المشككين - الذي استمر طيلة ثلاثة او اربعة قرون بعد الميلاد - فان جميع الفلاسفة - الاوربيين والمسلمين - يسرون حسب المنهج اليقيني، ولم يتردد احد منهم في قيمة الادراكات، واستمر هذا حتى دخلت اوربا في القرن السادس عشر فما بعد ووقعت فيها حوادث وتحولات في مختلف المجالات العلمية وسلط الضوء من جديد على مسألة قيمة المعلومات.

وفي هذا التحول الجديد في اوربا اعيد النظر في علوم الفلك القديمة وفي الاقسام المختلفة من الطبيعيات ثم خطوا بخط البطلان على مواضيع كانت تقع موقع القبول والتسليم من جميع العلماء لآلاف السنين ولم يكن يخطر على بال احد خلافها قبل ذلك، واصبح من المسلم في هذا العصر انها لم تكن سوى اخطاء بشرية، وادى هذا الامر الى ان تفقد العلوم اعتبارها السابق واتضح بهذا بعض العجز البشري للوصول الى الواقع.

والوضع الذي كان في اليونان القديمة - في القرن الخامس قبل الميلاد - والذي ادى الى ان يسلب علماء تلك البلاد اعتمادهم من

العلم وان يتمسكوا بالسفسطة قد عاد بنفسه تقريبا في اوربا خلال هذه القرون الحديثة، وظهر في اوربا - كما نعلم - المثاليون من قبيل بركلي وشوبنهاور (Schopenhauer) وهم يظهرون آراء تشبه آراء بروتاغوراس (Protagoras) وجورجياس (Gorgias) من السوفسطائيين في اليونان القديمة، وظهرت مذاهب ومسالك في باب قيمة المعلومات تنتهي في نتائجها الى مذهب المشككين التابعين لبيرون من قبيل مذهب النسبيين المحدثين - الذي مر علينا شرحه - ومذهب النقد « كرتي سيسم » ومذهب المادية الديالكتيكية في باب قيمة المعلومات كما اشرنا اليه من قبل وسوف نوضحه اكثر فيما بعد.

وادي هذا الامر الى ان تتخذ الفلسفة الاوربية - في القرون الاخيرة - العلم محورا لها ونهض العلماء بدراسات متنوعة في هذا الحقل، ويمكن القول انه - في هذه المرحلة الجديدة - قد نسخ الاعتقاد بالقيمة المطلقة للمعلومات كما كانت عليه في الماضي.

وهذا استعراض مختصر لنظريات العلماء المحدثين:

نظرية ديكارت:

اختار ديكارت (Descartes) « ١٥٩٦ - ١٦٥٠ م » واتباعه سبيل اليقين اقتداءً بأرسطو، مع بعض الاختلاف، وهو ان ارسطو واتباعه يعتبرون المحسوسات والمعقولات معا محصلات لليقين، ويميز المنطق الارسطي استعمال المحسوسات والمعقولات في باب « البرهان »، اما ديكارت فهو يعتبر المعقولات وحدها محصلة لليقين واما المحسوسات والتجربيات فليس لها الا قيمة عملية.

ووضع ديكارت منطقا في مقابل منطق ارسطو يعتمد فيه على المعقولات فقط ولا يذكر التجربيات فيه ابدا.

ومع ان ديكارت يولي التجربة اهمية وقد كان هو بنفسه احد اصحاب التجربة الى حدّ ما ولكنه كان يعدها وسيلة فحسب لارتباط الانسان بالخارج للافادة منها في الحياة وليس لها اي دور في كشف الحقيقة.

وهو يقول - حسب ما ينقل المرحوم فروغي - :

« ان المفاهيم التي ترد الذهن من الخارج بوساطة الحواس الخمس لانستطيع ان نطمئن الى ان لها مصداقا حقيقيا في الخارج، واذا كان لها مصداق فليس من المؤكد ان الصورة الموجودة في اذهاننا مطابقة للشيء الخارجي ».

ويقول ايضا:

« اني ادرك ان الحرارة تنبعث من بعض الاجسام واطن ان الحرارة التي فيها تشبه الحرارة التي هي موجودة لدي، والحال انني لاستطيع إلا ان اعتقد بان في ذات النار شيئا يوجد الاحساس بالحرارة فيّ ولكنه لا ينبغي لي ان اتخذ من هذا الاحساس عقيدة فيما يتعلق بـ « حقيقة الاشياء » وذلك لان الادراكات الحسية في الانسان ليست الا لتمييز المفيد من المضر ولتعيين المصالح وليست هي وسيلة للظفر بالحقائق ».

ويزعم ديكارت ان الشكل والبعد والحركة فقط هي الحقيقية من احوال الجسم لانها - حسب رأيه - وحدها المعقولة والفطرية التي لم تأت عن طريق الحس، اما سائر حالات الجسم التي يسميها بالخواص الثانوية فهو يعتبرها سلسلة من الصور الذهنية التي جاءت نتيجة لسلسلة من الحركات المادية الخارجية ونتيجة لارتباط الانسان بالخارج من قبيل اللون والطعم والرائحة وغيرها. وهو يقول:

« وفروا لي البعد والحركة وانا اصنع لكم العالم ».

ويقول المرحوم فروغي :

« لقد بين ديكرت - بطريقة علمية - ان محسوسات الانسان لا تتطابق الواقع وانما هي وسيلة فقط لارتباط الجسم بالعلم المادي وهي تقدم لنا صورا من العالم لاحقيقة لها، والحقيقة شىء آخر، فمثلا تسمع الاذن غناء ولكن الصوت لاحقيقة له، ولو كانت الاذن تدرك الواقع لاستطاعت ان تدرك فقط الحركات التي في الهواء او في الاجسام الاخرى ».

ويقول ايضا :

« ان ديكرت يعتبر المفاهيم الفطرية فقط اساسا للعلم الواقعي ».

ويقول ديكرت :

« ان الصور التي في اذهاننا على ثلاثة اقسام :

القسم الاول: الفطريات وهي تلك الصور المرافقة للفكر وللتحولات الفكرية او هي القاعدة للتفكير.

القسم الثاني: المجهولات وهي الصور التي تخلقها قوة التخيل في الذهن.

القسم الثالث: الخارجيات وهي تلك الصور التي ترد الى الذهن بوساطة الحواس الخمس.

فالصور التي تخلقها المخيلة لا اعتبار لها، اما المفاهيم التي ترد الى اذهاننا من الخارج فلا نستطيع ان نطمئن الى ان لها مصداقا حقيقيا في الخارج، واذا كان لها ذلك المصداق فليس من المؤكد ان

الصور التي في اذهاننا تطابق ذلك الامر الخارجي ، كما نلاحظ ذلك في صورة الشمس في اذهاننا فمن المقطوع به انها غير مطابقة للواقع لاننا حسب المعلومات الفلكية المتوفرة نعلم ان الشمس تساوي آلاف المرات ارضنا التي نعيش عليها مع ان صورتها في اذهاننا لاتساوي حتى مساحة الكف الواحدة .

ويقول في شرح معنى الفطريات :

« اما الفطريات فهي التي تدركها عقولنا بالبداهة وهي صحيحة يقينا ولايتطرق الخطأ فيها الى اذهاننا ابدا من قبيل الشكل والحركة والابعاد (من الامور المادية الصرفة) والعلم والجهل واليقين والشك (من الامور العقلية المحضة) والوجود والمدة والوحدة (من الامور المشتركة بين المادة والعقل) .

ويتحدث ايضا عن الفطريات فيقول :

« ان كل انسان يحكم بوجود نفسه بالبداهة والوجدان وكذلك بالنسبة الى ادراكه ان للمثلث ثلاث زوايا وان الكرة ليس لها إلا سطح واحد وان الشيئين اذا ساوى كل منهما شيئا ثالثا فانهما متساويان » .

ويبني ديكارت اساسه في الالهيات والطبيعات على الفطريات والمعقولات الصرفة فقط ويسير حسب اسلوب منطقي خاص به وله آراء ونظريات خاصة في النفس والجسم وذات الله سبحانه واثبات ان العالم غير متناه وغيرها من الامور .

وقد اقتفى اثر ديكارت جماعة من الفلاسفة الذين جاءوا بعده من قبيل ليبتنس (Leibniz) ومالبراناش (Malabranche) واسبينوزا (Spinoza) وذلك في باب المحسوسات وفي عدم كون المحسوسات

من جملة الحقائق، وكذلك في رأيه في المعقولات والفطريات وفي كونها يقينية مع بعض الاختلافات اليسيرة.

ويطلق على هذه الجماعة اسم «العقلين» لانهم يقولون بالمعقولات غير المعتمدة على الحس.

وتتلخص عقيدة هؤلاء العلماء في ان للمعلومات قيمة يقينية وعلمية، اما المحسوسات فليس لها سوى قيمة عملية.

نظرية الحسين:

والحسيون يقفون في مقابل العقليين وصحيح انهم يخالفون اولئك في الامور الفطرية، وهذا الخلاف هو الذي يميزهم منهم وهو الذي اوقع الجدل بينهم ودعا الى تأليف الكتب من الطرفين ليثبت كل منهم نظريته ويدحض النظرية المخالفة، ولكنهم يوافقون العقليين في نفي قيمة المحسوسات تلك العقيدة التي اعلنها ديكارت.

ويعتبر جون لوك (١٦٢٢ - ١٧٠٤ م) الانجليزي زعيم الحسين وهو من اكبر علماء اوربا وله نظريات مهمة في علم النفس، وهو يتحدث عن المحسوسات فيقول:

« ليس من المعقول انكار الموجودات المحسوسة، ومن الواضح ان اليقين فيها ليس كاليقين بالنسبة الى المعلومات الوجدانية (وهي الاشياء التي يصدق الذهن بها بغير وساطة النسبة بين الموضوع والمحمول كعلم النفس بوجود ذاتها وان الثلاثة تساوي اثنين باضافة واحد وان المثلث غير المربع) ولا كاليقين الحاصل في الامور العقلية (وهي الاشياء التي يحتاج الذهن - لكي يدرك النسبة بين الموضوع والمحمول - الى تصور معان اخرى، وهي من قبيل ان مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين او ان للعالم مبدعا). ويمكن

عدها من وجهة النظر العلمية والفلسفية في زمرة الظنون، ولكننا في امور حياتنا الدنيوية لابد لنا من اليقين بحقيقة المحسوسات.

ويرى لوك رأي ديكارت في باب تقسيم خواص الجسم، وهو يقول:

« الخواص على قسمين: فبعضها ذاتي للجسم ولا ينفك منه ونسميها بالخواص الاولى كالجرم والبعد والشكل والحركة او السكون، وبعضها خواص لا ترتبط بذات الجسم وانما هي اعراض واحساسات توجد في الذهن بوساطة الخواص الاولى كاللون والرائحة ونسميها بالخواص الثانوية ».

وهنا يرد اشكال يتلخص في اننا اذا اعتبرنا كل معلوماتنا عن العالم الخارجي (حسب وجهة نظر جون لوك) متوقفة على الحس، والمفروض ان الحس ليس له قيمة يقينية، اذن من اي طريق نحن نستطيع ان نصدر حكماً بان بعض خواص الاجسام ذاتية لها وبعضها عرضية؟ وبعبارة اخرى بعضها حقيقية ولها واقع في الخارج وبعضها الاخر ذهني محض بينما قد ادركناها جميعاً بوساطة الحس؟ ولاي سبب لاتكون الخواص الاولى ذهنية خالصة مثل الخواص الثانوية؟

وحاول بعض العلماء - من قبيل جورج بركلي وهو ممن وافق جون لوك في عقيدته في باب « اصالة الحس » - بهذا الاشكال ان يحمل لوك على اعتبار جميع المحسوسات من الامور الذهنية. وعلاوة على هذا نقول: انه بناءً على اصالة الحس التي يعلنها لوك فمن اي طريق نحن نستطيع ان نضفي القيمة اليقينية على سلسلة من المعلومات التي يسميها بالوجدانيات او البدييات، وكذلك المعلومات

الآخري التي يطلق عليها الامور العقلية والاستدلالية؟ (عما مرت
الاشارة اليها عند نقل كلامه)

أمكن بناء على اصالة الحس - مع الاعتقاد بان الحس يخطيء في
عمله - ان نضفي القيمة اليقينية على غير المعلومات الحضورية (وهي
علم النفس بذاتها وفكرها وافعالها وقواها)؟

وعلى اية حال فان عقيدة الحسين في باب المحسوسات تشبه
عقيدة العقلين، وهم جميعا ينكرون ان تكون لها قيمة علمية
ونظرية. ولا يوجد بين الفلاسفة المحدثين - ولا سيما منذ القرن
التاسع عشر فما بعد - فيلسوف واحد يتبنى نظرية القدماء فيما يعود
الى المحسوسات.

وشاعت في اوربا - في القرن التاسع عشر « النظرية الذرية »
(Atomism) التي وضعت أسسها في القرن الخامس قبل الميلاد
على يد ديمقراطيس في اليونان، واصبح واضحا ان الجسم - على
خلاف ما كان يعتقد القدماء - ليس واحدا متصلا كما يبدو لاول
وهلة وانما هو مركب من ذرات متناهية في الصغر وهي التي تكون
الجسم الواقعي. وتختلف الاجسام وتتنوع باختلاف شكل ومقدار
ووضع ذراتها، وتلك الذرات دائما هي في حالة حركة. ولا يوجد
منشأ للسمع والبصر وسائر الاحساسات سوى تلك الذرات. اما ما
ندركه من لون او طعم او رائحة او صوت عن طريق الحواس فليس
لها واقع خارجي وانما هي مجموعة من الحالات الذهنية التي تمثل
التأثيرات المختلفة للذرات.

وحسب قول بعض العلماء:

« فان الطبيعة لالون لها ولارائحة ولاصوت وانما نحن الذين

صنعنا لها أشعة الشمس الذهبية ونكهة الورد العطرة وغناء البلبل الشادي .»

وديمقراطس نفسه يصرح بان الصور التي تنقلها حواسنا عن الاشياء لايصح ان تؤخذ دليلا على واقعية الاشياء الخارجية وانما هي تمثل التأثيرات المختلفة للذرات التي تخرج من الاجسام وتدخل الى حواسنا .

وينقل عن ديمقراطيس قوله :

« ان الشيء ذا الطعم الحلو قد اصبحت حلوا بالاعتبار والاتفاق وكذلك المر والحر والبارد واللون فانها جميعا قد اصبحت بهذا الشكل لاعتبار الناس لها واتفاقهم عليها، واما اذا اردنا الحقيقة فان هذه ليست إلا ذرات وفراغات .»

ومن جملة العلماء الحسيين الذين ينكرون نظرية ديكارت واتباعه فيما يتعلق بالمعقولات المحضة ويقولون باصالة الحس ويعتبرون المعلومات كلها معتمدة على الحس تبعا لجون لوك - من جملة هؤلاء جورج بركلي (George Barkeley) « ١٦٨٥ - ١٧٥٣ م » ودافيد هيوم (David Hume) « ١٧١١ - ١٧٧٦ م » .

وقد اندفع هذان العالمان في نفي قيمة المحسوسات التي يظنان انها اساس العلم اكثر من ديكارت وجون لوك، فمثلا كان ديكارت يقول ان البعد والشكل والحركة في الجسم (وهي الخواص الاولى) حقيقية لانها كما يعتقد متعلقة وليست محسوسة، والشيء الذي هو غير حقيقي انما هو الخواص الثانوية من قبيل الصوت والطعم واللون والرائحة التي هي محسوسة، ولكن هذين الشخصين قد افرضا فزعما ان الخواص الاولى مثل الخواص الثانوية ليست حقيقية، ومع انها

يعتبران الحس اساس العلم ولكنهما لا يضيفان على الادراكات الحسية اية قيمة، بل هما ينكران حتى الوجود الخارجي للمحسوسات .

نظرية كانت :

ان للفيلسوف الالماني الشهير كانت (Kant) « ١٧٢٤ - ١٨٠٤ م » نظريات مهمة فيما يخص قيمة المعلومات وسائر مسائل العلم . ويعّد كانت من الطراز الاول من فلاسفة اوربا ويثق الاوربيون ثقة عظيمة بفلسفته، فيقول مثلاً احد العلماء الاوربيين منوها بفلسفته :

« تحسب انها جبل قد شيد من الفلسفة » .

ولما كانت فلسفة كانت تنقد العقل وفهم الانسان وتعيّن لكل من العقل والحس حدودهما وتوضح الامور القابلة للمعرفة وتفصلها عن المواضيع غير القابلة للمعرفة، لذلك فهي تسمى بفلسفة النقد (كريتي سيسم) يقول المرحوم فروغي :

« بدأ فرنسيس بيكون (Fr Bacon) بنقد العلم والفلسفة - في النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الاول من القرن السابع عشر - وواصل جون لوك نفس المسيرة واقتحم الميدان بركلي باسلوب اخر، وعمق اسس هذا الاسلوب واوضحها دافيد هيوم، وكان هؤلاء جميعاً من الانجليز، ثم ورد الساحة كانت الالماني باشارة من هيوم وفتح صفحة جديدة من المعرفة وذلك باصلاح الاخطاء واكمال النقائص » .

والقسم الاعظم من دراساته مقصور على مسألتين اخريين (هما سبيل الحصول على العلم - وحدود العلم) من مسائل ثلاث ذكرناها في اول هذه المقدمة وسوف نعود الى تفصيلها في المقالة الخامسة ان شاء الله .

ويمكن توضيح نظرية كانت في قيمة المعلومات بثلاث نقاط:

اولا: الفلسفة الاولى: يقول كانت إن مسائل الفلسفة الاولى لا يمكن ان تقع موضوعا للعلم، وكل ما قيل بشأنها لحد الآن لم يكن علما وانما هو تسطير الفاظ ونسج خيالات، اذن قيمة المعلومات في الفلسفة الاولى التي كان يسميها ديكارت واتباعه باليقينيات انما هي صفر تماما، ولكن هذا من باب السالبة بانتفاء الموضوع اي ان كل ما قيل في هذا المجال ليس علما وانما هو الفاظ مؤلفة لان حصول العلم يتوقف على مجموعة من الشروط وهي غير متوفرة في الفلسفة الاولى.

ثانيا: الرياضيات: ويعتبرها كانت من اليقينيات وهو يشرح السر في كونها يقينية بقوله: ان الموضوعات الرياضية مخلوقة العقل والذهن الانساني بشكل محض (على عكس الموضوعات الطبيعية او مواضيع الفلسفة الاولى التي تدعي حل المسائل المتعلقة بها)، فمثلا يفرض الذهن امورا من قبيل الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم يعين لها خواص معينة، ولما كانت هذه المواضيع صنعة العقل نفسه فكل حكم يصدره العقل عليها حيث لا بد ان يكون يقينيا.

ويزعم كانت ان منشأ ظهور المفاهيم الرياضية هو الفطرة، وهو لا يعتقد بان منشأها الحس والتجربة على العكس من الفلاسفة القائلين بالمنشأ الحسي للمفاهيم الرياضية.

وتشتمل نظرية كانت في الرياضيات على جهتين:

الاولى: ان الكميات - التي هي موضوع الرياضيات - ليس لها وجود خارجي ووجودها ذهني فحسب.

الثانية: ان المفاهيم الرياضية تنشأ من العقل بلا وساطة وهي لاتعتمد على الحس اطلاقا.

ويعترض العلماء على نظرية كانت هذه من ناحيتها، وحسب تفسير كانت هذا لا يمكن اثبات كون الرياضيات يقينية كما سوف يأتي في المقالة الخامسة وانما لابد من البحث عن سبيل اخرى.

ثالثا: الطبيعيات: وشرحه لها مفصل مبسوط، وملخصه ان ذهن الانسان قادر فقط في الامور الطبيعية على ادراك الاعراض والظواهر « الفنومونات » (Phenomen) التي تأتي عن طريق الحس، والعقل عاجز عن ادراك الذوات « النومونات » (Noumen) التي هي موضوع الاعراض والظواهر. وفي مورد الظواهر ايضا فان العقل الانساني - بتركيبه الخاص - يضيف اشكالا وصورا خاصة على الاشياء، ولا يمكن الاطمئنان الى ان الواقع ونفس الامر هو بهذا الشكل وهذه الصورة الظاهرة لعقولنا ام لا!

ويقول كانت ان الحواس تعطي العقل مواد الوجدانيات والمعلومات ثم يمنحها العقل التنظيم والانسجام من نفسه ويعطيها الصورة ويجعلها مؤهلة للادراك. ويواصل حديثه قائلا: ان كل ما يتصوره الانسان فهو يتصوره خلال الزمان والمكان، وليس من الممكن له ان يدرك شيئا من امور العالم منفصلا عن هذين الطرفين. ولكن الزمان والمكان ليس لهما وجود خارجي وانما هما كيفيتان لذات العقل وصور يمنحها العقل لمحسوساته، واذا لم يصف العقل هذا النظام من نفسه لم ترد الذهن إلا مجموعة من التأثيرات المبعثرة المتفرقة غير المترابطة، وبالتالي فان العقل لا يستطيع ان يتصور شيئا محددًا. فمثلا نحن نملك صورة واضحة عن الشمس مع ان الذي يرد الى اذهاننا بوساطة التأثيرات الحسية انما هو الحرارة والضوء واللون كل على حدة، ولو لم يقم الذهن - بما يتمتع به من خواص - بتعيين ظرف مكاني وزماني لهذه الامور، ولو لم يربط بينها لم يظفر بتصور

واضح للشمس. ويقول في مقام التشبيه: « نجن نشبه المعلوم بالغذاء الذي لا بد ان يدخل البدن ويحل محل ما يتحلل منه، ولهذا الهدف لا بد من ادخال الطعام الى المعدة من الخارج وعندئذ لا بد للمعدة وسائر اعضاء الجهاز الهضمي من ان تضيف الى الطعام العصارات من نفسها لكي تهضم ذلك الطعام، اذن فالطعام بمنزلة الاحساسات، والعصارات بمنزلة الزمان والمكان » .

هذا الحديث مختص بالوجدانيات او التصورات الاولى التي لدينا عن الاشياء (الاعراض والظواهر). اما اذا اردنا ان نتخذ الاشياء موضوعا للاحكام وان نصوغ لها قوانين علمية وكلية فلا بد حينئذ من تدخل مجموعة من المعقولات الاخرى التي هي صنعة الذهن تماما ولم تأتتا من طريق الحس، وهي تضيف عليها صورة القانون العلمي الكلي. وهذه القوانين التي تدخل تحتها كل المعلومات انما هي مخلوقة الذهن، ولعل هناك قوانين اخرى هي التي تحكم الاشياء في الواقع ونفس الامر.

وهذا كلام واضح ومفصل. ومن جملة هذه القوانين - حسب رأي كاتب - قانون العلة والمعلول. يقول كاتب بحق هذا القانون:

« ان علاقة العلة والمعلول قد صنعها العقل، وليس من المعلوم ان ترتب المعلول على العلة واجب في عالم الواقع » .

والخلاصة فيما عدا مجموعة من الآثار المتغيرة الجزئية المبعثرة التي ترد الى اذهاننا من طريق الحواس فان ادراكنا للعالم الخارجي يكون بوساطة مجموعة من المعلومات والمفاهيم والقوانين التي تصوغها عقولنا وتجبرنا على ان ندرك العالم بهذه الاشكال والصور وفي ظل هذه القواعد والقوانين. ولكانت بحوث مستفيضة في هذه المفاهيم والقوانين وفي كيفيتها ومنشئها وترتيبها.

يقول المرحوم فروغي :

« يقول كانت في تحقيق هذه المسألة: انني قد غيرت الاسلوب الذي سار عليه الفلاسفة الآخرون، وفعلت مافعل كوبرنيك (Copernic) في موضوع هيئة العالم حيث رأى اننا بهذا الفرض - وهو اننا مركز العالم، والشمس والسيارات الاخرى كلها تدور حولنا - نخلق لانفسنا مشكلات ومصاعب، ولهذا فهو قد عكس الفرض وقال ان الشمس هي المركز ونحن ندور حولها، وبهذا وجد تلك المشكلات قد حلت .

اما انا فقد لاحظت ان الانسانية تعتقد لحد الآن ان الاشياء هي الاصل وان عقولنا تجعل ادراكاتنا تابعة لواقع تلك الاشياء، اي انها تجعلها مطابقة لها، ومن هنا ينشأ الاشكال وهو كيف يمكن ان نكون احكاما تركيبية من الاشياء الخارجة عن الذهن مع المعلومات القبلية (الفطرية)؟ (معنى الاحكام التركيبية هو تلك الاحكام التي يكون موضوعها ومحمولها مفهوميين مختلفين). ولهذا فقد فرضت انا ان اذهاننا تجعل الاشياء مطابقة لادراكها، اي نحن لايعيننا ان تكون ادراكاتنا الفعلية مطابقة لواقع الاشياء اولا تكون، لاننا لانستطيع ان نحيط علما بذلك، وانما الذي نعلمه هو اننا ندرك الاشياء كما يقتضيه وضع عقولنا، وبهذا فقد حلّ الاشكال ».

ومن الواضح ان هناك فرقا هائلا بين فرضية كوبرنيك في هيئة العالم وفرضية كانت في باب قيمة المعلومات لان فرضية كوبرنيك قد حلت المشكلات المستعصية في وجه علماء الفلك، واما فرضية كانت فعلاوة على انها تتضمن اشكالات تستعصي على الحل فان جميع الاشكالات التي يهرب منها الفلاسفة - ومن جملتهم كانت - قد اصبحت اشد وأكّد، وذلك ان كانت لايرضى ان تنسب اليه

السفسطة ومذهب الشك، بينما هذه الفرضية التي جاء بها تؤدي
- على اقل تقدير- الى مذهب الشك. وعلاوة على هذا فانه ليس
فرضا جديدا لان بروتو غوراس- السوفسطائي المعروف في القرن
الخامس قبل الميلاد- قد بينه قبل كانت بالفين وثلاثمائة عام بقوله:
« الانسان هو مقياس كل الاشياء ».

ومن ناحية فان كانت كان يتردد في ترتب المعلول على العلة في
العالم الواقعي ولكنه من ناحية اخرى يقول:

« صحيح اننا ندرك بحواسنا الاعراض والظواهر، ولكننا نحن
نعلم انه لا بد لها من مظهر. اذن قطعاً توجد ذوات تكون هذه
الاعراض مظاهر لها ».

وهنا يرد الاشكال المعروف لشوبنهاور فهو يقول:

« بعد ان بينت في نقدك ان العلية والمعلولية صنعة الذهن فبأي
دليل تحكم بوجود ذوات في الخارج تكون عللاً لهذه المظاهر؟ »

وهذا صحيح لانه اذا اعتقد شخص بان العلية والمعلولية صنعة
الذهن وانه ليس من الواجب ان يترتب المعلول على العلة في العالم
الواقعي فلا وجه للاعتقاد حينئذ بلزوم وجود العالم الخارجي ليكون
منشأاً للتأثيرات الحسية.

والعجيب ان المرحوم فروغي يقول:

« كان حكماءنا يقولون ان الحكمة هي العلم بالحقائق في حدود
الطاقة البشرية، وكانت كان يحاول- في الواقع- ان يعين حدود
الطاقة البشرية ».

وقد اتضح بما قلناه لحد الآن ان رأي القدماء في باب قيمة
المعلومات يقع في النقطة المقابلة لرأي كانت، فمذهب القدماء كان

مذهب الجزم واليقين، اما كانت فقد سلك سبيل الشك. ويصّر القدماء في موضوع الوجود الذهني على ان ماهية الاشياء توجد في الذهن كما هي موجودة في الخارج، ولكن كانت يقول ان كل ما ندركه فهو كما يقتضيه وضعنا العقلي، اما ان الواقع هو بهذا النحو ام لا؟ فالجواب: لسنا ندري.

ويصل كانت في نقده الى الحد الذي يتردد فيه بالنسبة الى وجود قانون العلة والمعلول في العالم الخارجي، ولكن القدماء يصّرحون مرات عديدة بان التردد او انكار هذا القانون في العالم الخارجي يستلزم نفي الفلسفة وبطلان كل العلوم والسقوط في حبائل السفسطة.

والمقصود من جملة القدماء السابقة الذكر: « الى الحد الذي يستطيعه الانسان » الواردة في تعريف الفلسفة هو الاشارة الى هذه الملاحظة وهي ان حقائق العالم لانهاية لها، اما الاستعداد البشري فهو محدود، وعلى هذا فلا يستطيع الانسان الالمام إلا بجانب من حقائق الكون فقط.

والعلم بالكل لن يكون من نصيب احد. اما كانت فهو يقول ان اليد البشرية لتقصر عن الوصول الى حقائق الكون. وبعبارة اخرى فان القدماء يقرّون بالعجز البشري من حيث الكم، ويتهم كانت البشرية بالعجز من حيث الكيف، وبين هذين فرق هائل جدا.

وجاء بعد كانت علماء كثيرون وأبدوا آراءهم وعقائدهم في باب قيمة المعلومات ولكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا الى ما نقلناه ضمن استعراضنا لعقائد الاشخاص السابق ذكرهم، وكل واحد منهم قد سلك طريقا خاصا في تناول البحث ولكنه توصل في النهاية الى واحدة من تلك النتائج التي تقدم ذكرها.

نظرية هنري برجسون:

لا يمكن النظر من بُعد الى نظرية العالم العارف الفرنسي هنري برجسون (Henri Bergson) « ١٨٥٩ - ١٩٤١ م » فهو يعتقد بفلسفة يقينية مشربة بالعرفان. ولبرجسون رأي في العقل يشبه رأي ديكارت في الحس حيث قال: ان الحواس ليست وسيلة لكشف الحقائق وانما هي وسيلة لايجاد الارتباط العملي بالعالم الخارجي. ويقول برجسون: ان الحس والعقل ليسا وسيلة لكشف الحقائق، بل توجد وسيلة اخرى لاكتشاف الحقيقة وتلك هي « الاستبطان » او « الشهود الباطني »، وهو يعتبرها اعلى مراتب العقل. ويواصل برجسون حديثه قائلا: ان الانسان يستطيع بتفكيره في « ذاته » ويمشاهدته الداخلية « لنفسه » ان يجد طريقه الى الحقيقة المطلقة ويستطيع ان يصل الى الفلسفة الاولى التي تأخذ على عاتقها شرح الحقائق المطلقة عن هذا الطريق فقط.

وفي الختام يحسن بنا التنبيه الى هذه الملاحظة وهي اننا نستطيع ان نتناول موضوع قيمة المعلومات من زاويتين احدهما من الناحية النظرية والاخرى من الناحية العملية.

اما تناول قيمة المعلومات من الزاوية النظرية فهو يعني التحقيق في مدركاتنا ومعلوماتنا المنطبعة في اذهاننا فهي عين الواقع ونفس الامر ام هي غيرها؟

والفلاسفة ينظرون الى هذه الناحية في بحثهم لقيمة المعلومات، وهي الناحية التي ينفذها العلماء المحدثون منذ ديكارت ومن جاء بعده عن المحسوسات بقولهم ان الحس ليس وسيلة لكشف الحقيقة.

واما تناول قيمة المعلومات من الزاوية العملية فهو يعني التحقيق

في ان المعلومات وان كانت لا تكشف لنا الحقيقة ولكنها تهدينا في العمل، اي نحن نعلم ان هناك علاقة مباشرة بين ادراكاتنا والاشياء الخارجية، فمثلا هناك في الخارج كيفية معينة توجد فينا صورة اللون، وكيفية اخرى توجد في اذهاننا الصوت، ولهذا فنحن نستطيع ان نتصل بالخارج بوساطة هذه المعلومات وان نفيد منها عمليا، وبعبارة اخرى فان معلوماتنا اذا لم تستطع ان توقفنا على ماهية الاشياء الخارجية فهي على الأقل تتمكن من أن توقفنا اجمالا على وجودها.

وهذا اللون من القيمة لا ينكره إلا السوفسطائيون، وقد مرّ علينا ان ديكارت والعلماء المحدثين الآخرين وان كانوا ينكرون القيمة النظرية للمحسوسات ولكنهم لا ينكرون القيمة العملية لها. وقد صرح ديكارت وكانت بانه من غير الممكن انكار القيمة العملية للمحسوسات.

وبهذا يتضح ان جانبا كبيرا من ظنون الماديين لا يتمتع باساس رصين.

يقول الدكتور الاراني في كتب « المادية الديالكتيكية » فصل قيمة المعلومات:

« ان كانت - الذي هو زعيم مذهب اللاادريين (Agnosticism) - يقول: اننا لانستطيع ان نصل الى الحقيقة المطلقة، فهو اذن يقبل بوجود « الشيء بنفسه » ولكنه يقول انني افتقد القدرة على الاتصال به، وقد اجيب في الكتاب المسمى بـ « لودفيج فيورباخ » (Leudwig Feuerbach) بجواب متين على هذه الدعوى بقوله: ما دامت المواد الالية تصنع داخل بدن الحيوانات والنباتات فقط فنحن نستطيع ان نسميها بـ « الشيء بنفسه »، ولكنه عندما صارت تصنع الواحدة

منها بعد الاخرى بفضل علم الكيمياء فلا بد ان نطلق عليها منذ الآن « الشيء لنا » وذلك لان عملنا الفكري قد اتصل بذلك الشيء بنفسه ».

انه لا بد من الازعان بان الماديين يجهلون ما يجد في عالم الفلسفة والعلم، وهم يتخيلون ان كانت وامثاله يعتقد بعدم امكان الاستفادة عمليا من الحواس ولا بد من الغاء الحواس جميعا. وهم لا يعلمون ان كانت وغيره يفرقون بين الشيء بنفسه والشيء لنا من الناحية النظرية فقط ولا يمتد هذا ليشمل الناحية العملية. والفلاسفة الذين اقتحموا موضوع القيمة العملية جميعا لا ينظرون الا الى الناحية النظرية وهم ليسوا قاصدين الناحية العملية.

وما ذكرناه في هذه المقدمة من آراء العلماء حول القيمة النظرية للمعلومات يمكن تلخيصه بهذا الشكل:

هذا هو قول السوفسطائيين
القدماء من قبيل بروتوغراسي
وجورجياس والمثاليين المحدثين
من قبيل بركلي وشوبنهاور.

هذا هو قول المشكيين القدماء
والنسبيين المحدثين واتباع المادية
الديالكتيكية.

إن جميع الادراكات البشرية لا
حقيقة لها وكل المعلومات عبث
وهراء.

نحن لا نعلم أ تكون الادراكات
عين الحقيقة أم لا، لأن كل
الادراكات البشرية (وحتى
البديهيات الأولية والفلسفة
والعلم الرياضية) تتوقف على
كيفية تركيب الجهاز الادراكي
للانسان، وهي مختلفة في
الأشخاص.

هذا هو قول أرسطو وأتباعه من
اليونانيين القدماء وجميع الحكماء
المسلمين.

هذا هو قول ديكارت وليبنس
وعدة آخرين من فلاسفة أوروبا.

هذا هو قول كانت الألماني
وأتباعه.

هذا هو قول جون لوك
الانجليزي.

هذا هو قول هنري برجسون.

ان المحسوسات والمعقولات
الأولية وما يكتسب بمراعاة
الأصول المنطقية فهي حقيقة.

إن كل فطريات العقل
والمعقولات المكتسبة بمراعاة
الأصول المنطقية فهي عين
الحقيقة، وأما المحسوسات
فلسنا ندري أهى حقيقة أم
لا؟. والحواس ليست إلا وسيلة
للارتباط العملي بالخارج وهى
ليست وسيلة لكشف الحقيقة.

ان المعلومات الرياضية - التى هى
صناعة الذهن - حقيقة، وأما
المعلومات المتعلقة بالعالم
الخارجى فلسنا ندري أهى
حقيقة أم لا؟.

إن الوجدانيات وما نظفر به عن
طريق التفكير السليم فهو
حقيقى، اما المحسوسات فلسنا
ندري أهى حقيقة أم لا؟.

إن للحس والعقل قيمة عملية
فقط وهما وسيلة للارتباط
العملي بالخارج، أما وسيلة
وسيلة لكشف الحقيقة فهى «الاستبطان».

كان هذا شرحاً مختصراً لمسير العقائد واتجاه الآراء فيما يتعلق بقيمة المعلومات منذ المرحلة اليونانية القديمة وحتى العصر الحاضر.

العلم والمعلوم - قيمة المعلومات

لابد من ادراج مسألة العلم والمعلوم ضمن المسائل الفلسفية التي هي من الدرجة الاولى من حيث الاهمية لاننا مادنا موجودين فان اعتمادنا سيكون على العلم.

وينبغي لنا ان نلاحظ - في هذا المجال - دليل السوفسطائيين، فهم يقولون أننا نبحث دائماً عن العلم ثم نظفر بالعلم، أما نحن فنقول أننا نبحث دائماً عن المعلوم ثم نظفر بالعلم، والفرق كبير بين هذين الكلامين.

وكما قلنا في المقالات الماضية فان العلم مع معلومه واحد من حيث الماهية (لو سألنا اي فيلسوف - حتى اذا كان مادياً - وزعماء الفلسفة المادية الديالكتيكية عن تعريف العلم والمعلوم لأجابونا بان المعلوم هو ذلك الشيء الذي يكون منشأ للآثار أو هو الذي تترتب عليه الآثار، اما العلم او الصورة العلمية فهو نفس ذلك الشيء لكنه مع اختلاف واحد وهو انه ليس منشأ للآثار)، وبهذا يصبح تطابق العلم والمعلوم - في الجملة - من الخواص الضرورية للعلم.

وبعبارة اوضح نقول: ان واقع العلم هو الارادة والكشف عن الخارج:

ومن هنا نعرف أنه من المستحيل فرض علم يتصف بصفة الكشف عن الخارج، وكذلك من المستحيل ان نفرض علماً له خاصة الكشف عن الخارج ولكنه ليس له مكشوف خارج عنه.

وهنا يظهر هذا السؤال:

إذا كان للعلم واقع فكيف يمكن فرض الخطأ بحقه^(١)؟
وكيف يمكن ان يتخلف عن معلومه الخارج عنه ؟ مع اننا
نلاحظ كثيراً - في الواقع - ان العلم قد تخلف واختلف ؟

(١) ان اخطاء الحواس هي اعظم ما يتوسل به السوفسطائيون لاثبات ان العالم الخارجي لا واقع له ولنفي قيمة المعلومات مطلقا، فهم يقولون: ان كل معلومات الانسان قد حصل عليها عن طريق الاحساس، والاحساس ليس دليلا على كون المحسوس واقعا لأن كل احد يعرف ان الحواس قد تصوّر لنا الاشياء - احيانا - بشكل مختلف (مثل الماء البارد والحرار المذكورين في المتن)، ومن الواضح انه من المستحيل ان يوجد الشيء الواقعي بشكل مختلف، وقد تصور لنا - احيانا - الشيء بنحو منقطع نكذبه (مثل قطرة المطر وحلقة النار وغيرهما ما ذكر في المتن).

اذن يعلم من هذا ان الاحساس ليس دليلا على الوجود الواقعي للمحسوس. ولما كانت جميع معلوماتنا ومعارفنا عن الدنيا لها منشأ حسي وقد جاءتنا عن طريق الحس، اذن كل تلك المعلومات والإدراكات والعلوم ليس لها قيمة واقعية.

ولا قيمة لهذه المغالطة التي سبقت لانكار امر بديهي (وهو وجود العالم الخارجي) لأن عقل كل انسان - حتى عقول اصحاب المغالطة - يدّعون له، ولو فرضنا ان هناك من لا يستطيع ردّ هذه المغالطة بالاستدلال العلمي ولكنه لا يشك في ان هذا الكلام مخالف لأمر بديهي فهو - لا محالة - مغالطة.

ومع هذا لم يترك العلماء هذه المغالطة تمرّ دون جواب، وسوف نشير الى جانب من احاديث العلماء التي ساقوها للجواب على هذا الاشكال او للبحث - بصورة مستقلة - في موضوع اخطاء الحواس، وذلك لتنوير اذهان القراء: =

ولتوضيح هذا الموضوع نرى، من اللازم ان نتناوله بتفصيل اكبر:

ينقسم العلم - اولا - الى العلم التصوري والتصديقي.

فالعلم التصوري هو العلم الذي لايشتمل على حكم مثل الصورة الادراكية لـ « الانسان » مجردا، او لـ « الفرس » وحده، او لـ « الشجر » وحده.

اما العلم التصديقي فهو العلم المشتمل على حكم، مثل الصورة الادراكية للجملة القائلة: « الاربعة اكبر من الثلاثة » « اليوم يأتي بعد أمس » « الانسان موجود » « الشجر موجود ».

=اولا: لو فرضنا ان الحواس تخطيء في توضيح كيفية اوماهية المحسوسات، ولكنها لا تخطيء في الدلالة على الوجود الخارجي للمحسوسات. فهذه الاخطاء التي نسبت الى الحواس لو فرضنا انها اخطاء حقيقية فان ذلك يقتصر على بيان كيفية وماهية المحسوس، ولا يتعدى الى الدلالة على وجود ذلك المحسوس في الجملة.

ونحن لا نلاحظ في اي مورد (وحتى في مورد السراب والماء) ان المحسوس ليس له وجود اطلاقا ثم نحن نحس بوجود شيء ما. اذن لم يثبت بهذا ما يدعيه السوفسطائيون (وهو ان العالم الخارجي غير موجود).

ثانياً: ان الحس بذاته لا يخطيء. ففي الموارد التي يقال ان الحس قد اخطأ فيها لم يكن الخطأ - في الواقع - في الحس نفسه (الاحساس المجرد)، وانما كان الخطأ في الحكم، أي أن الخطأ يقع حينما يحكم الذهن بان هذا هو ذاك، وإلا فالحس الذي هو منشأ كل المعلومات لا يخطيء ابداً.

ثالثاً: ان الخطأ في هذه الموارد المذكورة ليس واقعا في الحس ولا في الحكم، اي ان كل قوة من القوى الادراكية لا تخطيء فيما يتعلق بعملها

ومن الواضح ان العلم التصديقي لا يتحقق بدون العلم التصوري (وان كان بعض علماء النفس يتردد في كون هذه القضية كلية ولكن هؤلاء لم يحسبوا حساب التصور الاجمالي).

وينقسم العلم - ثانيا - الى الجزئي والكلي

فالجزئي هو الذي يرفض الانطباق على اكثر من واحد، من قبيل هذه الحرارة التي احس بها وهذا الانسان الذي أراه.

أما الكلي فهو الذي يقبل الانطباق على اكثر من واحد مثل مفهوم الانسان ومفهوم الشجر الذي يقبل الانطباق على كل انسان مفروض وكل شجرة مفروضة.

والعلم الكلي لا يمكن ان يتحقق بدون العلم بالجزئيات، اي نحن لانستطيع ان نتصور الانسان الكلي - مثلاً - مالم نر من قبل افرادا للانسان ونتصورهم وذلك لاننا لو كنا نستطيع ان نتصور

= واذا دققنا في كل خطأ من هذه الاخطاء فسوف يتضح لنا انه ليس خطأ حقيقيا وانما هو نسبة عمل متعلق بقوة ما الى قوة اخرى. فالخطأ اذن واقع هنا بالعرض لا بالذات، وهذا هو الجواب المفصل في المتن.

رابعا: لا يوجد خطأ على الاطلاق في هذه الموارد المذكورة، ولا في الحس ولا في الحكم، لا بالعرض ولا بالذات، وانما هو حقيقة، لأن الحقيقة نسبية دائما، وكل الموارد المختلفة التي سميت باخطاء الحواس ليست إلا حقائق نسبية، والاشتباه قد نشأ من اعتبار الحقيقة مطلقة. ومن هنا اعتبرت بعض الادراكات الحسية من الاخطاء. اما اذا لاحظنا ان الحقيقة نسبية دائما وفي كل مكان فان هذا الاشتباه سيرتفع بذاته.

هذا الجواب صاغه النسيون المحدثون واتباع المادية الديالكتيكية وسوف يأتي قريبا تفصيله ونقده..

الكلي من دون اي علاقة مع جزئياته لاصبحت نسبة الكلي المفروض الى جزئياته والى غيرها متساوية، اي انه اما ان ينطبق على كل شىء واما ان لاينطبق على شىء، مع اننا نلاحظ ان مفهوم الانسان - مثلا - ينطبق دائما على جزئياته فقط ولانراه قابلا للانطباق على غير جزئياته. اذن هناك لون من العلاقة بين تصور الانسان الكلي وتصور جزئيات الانسان الموجودة. والنسبة بينهما ثابتة ترفض اي تغيير.

ويمكن تسرية هذا الكلام الى العلاقة بين الصورة الخيالية والصورة المحسوسة^(١)، فلو لم تكن علاقة ووحدة بين الصورة الخيالية - التي نتصورها بدون وساطة الحواس - والصورة المحسوسة لتلك الصورة الخيالية لاصبح من اللازم ان تنطبق كل صورة خيالية علمية اية صورة حسية (مهما كانت)، او ان لاتنطبق اطلاقا على اية صورة حسية، مع اننا نلاحظ ان الصورة الخيالية التي نتصورها لفرد ما لاتنطبق إلا على الصورة المحسوسة لذلك الفرد فحسب ولاتنطبق على اي شىء غيره.

اذن هناك رابطة حقيقية بين « الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة » وبين « الصورة المتخيلة والمفهوم الكلي » وبين « الصورة المحسوسة والمفهوم الكلي ».

ولو كنا نستطيع ان نصوغ المفهوم الكلي دون الالتفات الى الصورة المحسوسة فاما ان نلاحظ منشأ الآثار عند صياغة ذلك المفهوم أولا، اي في تصور الانسان الكلي اما ان نلاحظ الفرد

(١) مرّ علينا توضيح الفرق بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة والصورة المعقولة (المفهوم الكلي) في التعليقة المثبتة في ص ١١٠ - ١١٣.

الخارجي - الذي هو منشأ الآثار - ثم نصوغ المفهوم الكلي خالياً من تلك الآثار أو لا، وفي الصورة الأولى (أي في حالة ملاحظة الفرد الخارجي الذي هو منشأ الآثار) لابد أن نكون قد عرفنا من قبل حقيقة منشأ الآثار وهو بعينه الصورة المحسوسة، وفي الصورة الثانية (أي في حالة عدم ملاحظة الفرد الخارجي) نكون قد صنعنا لأنفسنا واقعاً خارجياً وليس مفهوماً ذهنياً، لأن وجوده ليس مقيساً وهو بنفسه منشأ للآثار فهو ليس بمفهوم.

أجل أن هذا المفهوم المفروض بالنظر إلى ذاته الذي هو معلوم لنا سيكون معلوماً بالعلم الحضورى لا بالعلم الحسولي، وكلامنا في العلم الحسولي (مرحلة المفهوم الذهني) وليس في العلم الحضورى (مرحلة الوجود الخارجي)، ويجري هذا الكلام في الصورة الخيالية أيضاً كما كان جارياً في المفهوم الكلي.

اذن فالعلم الكلي مسبوق بالصورة الخيالية والصورة الخيالية مسبقة بالصورة الحسية.

وبغض النظر عما سبق فالتجربة قد أثبتت أن الأشخاص الذين فقدوا بعض الحواس - كالبصر أو السمع - عاجزون عن التصور الخيالي الذي يأتي عن طريق ذلك الحس المفقود، ونستنتج من هذا ما يأتي:

١ - هناك نسبة ثابتة بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة والصورة المعقولة (المفهوم الكلي) لأي شيء.

٢ - أن وجود المفهوم الكلي متوقف على تحقق التصور الخيالي، وتحقق التصور الخيالي متوقف على تحقق الصورة الحسية. وكل واحد من هذه الثلاثة يأتي مرتباً بعد الآخر.

٣ - كل المعلوات والمفاهيم التصورية تنتهي إلى الحواس بهذا

المعنى وهو ان كل مفهوم تصوري نفرضه فهو اما ان يكون محسوسا بصورة مباشرة واما ان يكون محسوسا قد مسّته يد التغيير فاكتسب خاصية وجودية جديدة. مثل حرارة الشخص المحسوس فانها صورة محسوسة تتصف بالتشخص والتغير، والصورة الخيالية لها تتمتع بماهية الحرارة والتشخص ولكنها ثابتة من جهة كونها متخيلة، اما مفهومها الكلي فليس له إلا ماهية الحرارة وليس فيه تشخص ولا تغير.

٤ - لو ضمنا هذه النتيجة الثالثة الى المقدمة التي اثبتناها في المقالة الثانية (وهي اننا نستطيع الامام - في الجملة بالواقع الخارج عن ذاتنا) لكانت النتيجة هي اننا نستطيع الوصول الى ماهية المحسوسات الواقعية في الجملة (بمقدار ماتكون هذه القضية بسيطة ومبتذلة وسهلة التناول فهي دقيقة وصعبة الفهم، والفلسفة تأخذ على عاتقها اثبات معناها الدقيق لامعناها الساذج المبتذل، وسوف يشرح ذلك في المكان المناسب).

وهنا يبرز امامنا ذلك السؤال الذي مر ذكره، وهو اننا اذا كنا نظفر بماهيات الاشياء الواقعية عن طريق حواسنا فمن اين يأتي هذا التخلف والاختلاف في الحس؟

فلحسّ البصر - مثلا - اخطاء. لاحدّ لها في الابصار المباشر والمنعكس، فنحن نشاهد الجسم من بُعد وهو اصغر من حجمه الطبيعي ونشاهده من كثب اكبر من حجمه الواقعي. ولو وقفنا في قاعة طويلة فكلما كان السطح الذي نقف عليه أبعد فإنه يرى اعلى مما هو عليه وكلما كان السقف الذي فوق رؤوسنا أبعد فانه يرى اخفض مما هو عليه. ولو وقفنا في وسط خطين متوازيين لشاهدناهما متمايلين، واحيانا نشاهد الخطين المتمايلين متوازيين. ونحن نلاحظ ان الاجسام المتحركة اذا كنا متحركين معها بنفس الحركة من حيث

الجهة والسرعة فان تلك الاجسام تبدو ساكنة، وعندما تتغير الحركتان نلاحظ حركات غير واقعية. وعندما تنزل قطرة مطر من السماء فانها تبدو بشكل خط ممتد، وتبدو الجمرة التي نحركها بصورة دورانية بشكل دائرة. والاجسام المختلفة مثل الكرة والاسطوانة والمكعب والمخروط والمنشور تبدو كأنها سطوح غير منطبقة.

ونلاحظ بعض الاشياء الكاذبة مثل الصورة في بطن المرأة والماء في السراب. وتتغير لدينا ألوان الاجسام بسبب الاختلاف في البعد والقرب والضوء والظلمة.

ولحسن الالامسة اخطاء لاتقل عن اخطاء البصر، واختلاف الكيفيات في العضو اللامس يؤثر تأثيرا حاسما في بيان الحرارة والبرودة والخشونة والنعومة. ونذكر لهذا المثال المشهور وهو اننا اذا ادخلنا احدى يدينا في ماء حار واكتسبت منه الحرارة وادخلنا اليد الاخرى في ماء مثلج فاكسبت منه البرودة ثم اخرجناهما من هذين المائين وغمسناهما معا في ماء دافئ فانها ينبئان بخبرين متناقضين تماما ولايمكن ان ينسجم هذا مع الواقع فاحدهما تقول ان الماء بارد والاخرى تقول انه حار.

ولاعضاء الحس الاخرى - كالذائقة وغيرها - اخطاء بدورها. اذن فالحواس تخطيء كثيرا وتتناقض، ولهذا امثلة لاحصر لها.

ولسنا بحاجة الى البحث عن الاخطاء في الخيال وفي التفكير الكلي، وهذه الاخطاء وان لم تكن آنية - بصورة مباشرة - من الحس، ولكن لما كانت الادراكات تنتهي بالتالي الى الحس اذن يمكن القاء مسؤولية هذه الاخطاء على عاتق الحس.

الجواب

من الواضح ان هذا الاشكال موجه الى الميتافيزيقيين بشكل اقوى واكثر احكاما من كونه موجه الى الماديين الديالكتيكيين، لاننا قد التزمنا - فيما مرّ من حديث - بامكانية الوصول الى الواقع الخارجي في الجملة، ولكن هؤلاء لم يلتزموا بذلك، ولهذا فهم يستطيعون - بمحاولات اخف وطأة - ان يتخلصوا من هذا الاشكال وان كانوا متورطين في عقبات اخرى لا يجدون فيها امامهم سوى ابواب موصودة.

ويستطيع العلماء الماديون ان يقولوا^(١)

لما كانت ادراكاتنا الحسية من الخواص التي توجد لها المادة

(١) صحيح اننا قد بينّا في متن المقالة الثانية ص ١٠٤ - ١٠٨ نظرية الحقيقة النسبية - في الجملة - وذكرنا النقد الموجه اليها، وبينّا ايضا في مقدمة هذه المقالة نظرية الحقيقة النسبية حسب ما يقوله النسبيون وذكرنا ما وجّه اليها من نقد، ولكن اصحاب المادية الديالكتيكية يشرحون الحقيقة النسبية بشكل آخر ينسجم مع اساس المنطق المادي الديالكتيكي، ويدّعون ان هناك فرقا بينهم وبين سائر النسبيين، وهذا الفرق هو الذي يدخلهم ضمن اصحاب الجزم واليقين ويدخل من عداهم من النسبيين ضمن المشككين. وعلاوة على هذا فقد وعدنا القراء الكرام ان نستعرض آراء ونظريات المادية الديالكتيكية فيما يتعلق بقيمة المعلومات، فلهذا نحن نتعرض لنظرياتهم في قيمة المعلومات ضمن شرحنا لنظريتهم في مقام «تفسير اخطاء الحواس» وبيان الحقائق النسبية التي تعرض لها المتن بشكل

الخارجية، ونحن نعلم ان المادة الخارجية متحولة ومتكاملة واجزاؤها جميعا تتبادل التأثير فيما بينها ويولد نتيجة للتفاعل المتبادل بين الطرفين اثر نطلق عليه اسم التركيب « سنتز »، اذن لا يوجد لدينا واقع

= مضغوط، لنعرف ان هذه النظريات أهي مما يمكن قبوله حسب اسس الفلسفة الواقعية ام لا ؟ ولنعرف أهنالك فرق واقعي - كما يدعون - بينهم وبين سائر النسبيين الذين يعترف الديالكتيكيون بانهم مشككون ام لا ؟ وسوف نفصل هذه المواضيع تحت عدة عناوين :

- ١ - ان الحقيقة نسبية حسب ما يقول الماديون .
 - ٢ - أكون اصحاب المادية الديالكتيكية ضمن اهل الشك ام اهل اليقين ؟
 - ٣ - أهنالك فرق بين نظرية كانت ونظرية الماديين الديالكتيكيين فيما يعود الى قيمة المعلومات ؟ أم لا ؟
 - ٤ - أهنالك فرق بين « الرولايقية » (النسبية) والمادية الديالكتيكية من حيث قيمة المعلومات ام لا ؟
 - ٥ - ما هي الطرق التي يسلكها اتباع المادية الديالكتيكية لاثبات تكامل الحقيقة ؟ وما هو الرد عليها ؟
 - ٦ - اجتماع الصحيح والغلط، الحقيقة والخطأ
 - ٧ - الطريق المسدود، او ملاحظة مهمة ومفيدة .
 - ٨ - سوء الحظ الذي لحق المادية بيد المنطق الديالكتيكي .
- الحقيقة النسبية حسب ما حرّره اتباع المادية الديالكتيكية :

ان الاحساس اثر متولد عقب تأثير مسلط من شيء خارجي على السلسلة العصبية، اي ان السلسلة العصبية للانسان والحيوان - في اثر سلسلة من =

مطلق، ولو فرضنا وجوده لما امكن ان يرد الحواس بشكله الواقعي دون ان يمسه تغيير، وعلى هذا فلا يكون لدينا صواب مطلق كما انه ليس عندنا خطأ مطلق، بل يوجد لدينا صواب وخطأ نسبيان، اذن كل حاسة فهي تدرك وتقوم بعملها مقيدة بالبيئة المحيطة بها من

=التكامل التدريجي - تكتسب هذه الخاصية وهي انها تبدي رد فعل ماديا بعد ان يقع عليها تأثير من الخارج. ورد الفعل هذا هو الذي نسميه بالاحساس.

وحسب الاسس الديالكتيكية فانه لا يوجد شيء في الطبيعة ذو تأثير جامد (متشابه)، واذا كل شيء له تأثير خاص حسب وضعه وموقعه المعين، ولما كانت الاشياء دائما تغير من وضعها وموقعها، اذن لا بد ان تكون لها تأثيرات مختلفة.

وهذا التغير في الوضع والموقع سائد في الاشياء الخارجية وفي المجموعة العصبية والمخ. اي ان تغير الوضع والموقع شامل للشيء الخارجي (المحسوس) الذي هو يؤثر في الاعصاب اولا، وشامل للمجموعة العصبية والمخ (الحواس) التي تضيف من نفسها تأثيرا آخر وينتج الاحساس، ويتغير وضعها وموقعها فيتغير بالتالي اثرها ايضا.

اذن فـ «الاحساس» و«المحسوس» لهما تأثير مختلف حسب الوضع والموقع الذي يحتله كل منهما.

ولما كانت الحقيقة عبارة عن ذلك التأثير الذي تولده الحاسة (المجموعة العصبية) بعد تأثرها بالمحسوس، اذن لا تكون احساساتنا مخطئة ابدا في تلك الموارد التي يُدعى ان الحس قد اخطأ فيها، وذلك لأنه لا يمكن ان يوجد في كل تلك الموارد غير تلك الخاصة المعينة للشيء الخارجي التي اثرت على الاعصاب، ولا يمكن ان يوجد غير تلك الخاصة المعينة للمجموعة العصبية التي وجدت بعد ذلك التأثير. =

زمانية ومكانية، ويكون ادراكها صحيحا في تلك الحدود، اي ان المحسوس يوجد في حواسنا بتلك الصورة التي هو عليها، وان امكن ان يكون ذلك الادراك خطأ عند فرض تغيير تلك البيئة الزمانية والمكانية، وفي ظل هذا القرض الجديد سوف يصبح فكر وادراك

= ومن هنا يتضح السبب في اختلاف الاشخاص في ادراكاتهم، لأنه من المحتمل ان يختلف الاشخاص فيما بينهم فيما يخص التركيب العصبي وفي النتيجة فهم يدركون بشكل مختلف، وكذا من المحتمل ان تتعرض اعصاب شخص ما لوضع خاص ليس حاصلًا لشخص آخر، وحسب التعريف الذي ذكر للحقيقة وهو انها عبارة عن الاثر الحاصل نتيجة للمواجهة مع الخارج، فان كل حالة لأي شخص وكل احساس فهو حقيقي بالنسبة الى ذلك الشخص وفي تلك الحالة. اذن فالحقيقة نسبية ولا معنى اطلاقا لاختطاء الحواس.

يقول الدكتور الاراني في الكتيب المعنون بـ «المادية» ص ٣٨ :

«يقول ماخ (E. Mach) نحن نرى القلم مستقيما في الهواء ويبدو لنا منكسرا في الماء، وليس هذا عيب العلم وانما هو نقص في التجربة. ومن الواضح ان الحديث هنا عن القصور والتقصير ليس في محله لأن للقلم تأثيرا معينا في ظل ظروف خاصة وله تأثير آخر في ظل شروط اخرى، والتجربة لا تقودنا الى اعتبار احدي الحالات حقيقية والاخرى مخطئة (كما يقول ماخ)، وانما نحن نستطيع -بوساطة التجربة- ان نثبت ان كلتا الحالتين حقيقتان وان نوضح السبب في اختلافهما».

هذا هو حديث الماديين المحدثين عن الحقيقة النسبية وعن تفسيرهم لاختطاء الحواس.

ومن الجلي ان هذا البيان لا يستطيع تفسير اختطاء الحواس ولا يمكن القول بانه لا توجد اختطاء وان كل ما يحس به الانسان وعلى اي نحو فهو حقيقي، وذلك لأن العلماء الماديين اذا كانوا يقصدون من هذا تغيير=

آخر هو الصحيح. وكذلك كلما كانت مواجهة الحاسة لاجزاء المادة المحسوسة اكثر وكانت الظروف الزمانية والمكانية اوفق فان ادراكنا سيكون اكثر صحة وصوابا.

= الاصطلاح فقط وتعريف الحقيقة بشكل آخر (وهو ان الحقيقة هي ذلك الشيء الناتج من اثر المواجهة والمقابلة بين الحس والخارج) غيرما هو مشهور بين العلماء (من ان الحقيقة هي الادراك المطابق للواقع)، فلا كلام لنا في ذلك، ولكن الاشكال (وهو عدم مطابقة الصورة الحسية للواقع) باق على حاله. وان كان مقصودهم من قولهم كل الاحساسات تظهر نتيجة للمواجهة بين الحس والخارج ان هناك لونا من المطابقة مع الواقع فمن الواضح كون هذا كذبا محضا، ففي المثال الذي ذكره الدكتور الاراني عن ماخ في مورد القلم وان كانت خاصة القلم تختلف من حيث التأثير الذي تتركه على العين وكيفية امواج الضوء التي ترسلها الى العين في الهواء وفي الماء، وصحيح ايضا باننا نستطيع ان نلم بعلة هذا الاختلاف عن طريق التجارب العلمية، وما يقوله ماخ من ان التجارب ناقصة مخطيء، ولكن النتيجة التي يستنبطها الدكتور الاراني مخطئة ايضا وهي: « ان كلتا الصورتين المختلفتين للقلم اللتين قد انطبعتا في حواسنا حقيقية»، وذلك لأن القلم - في الواقع وبشكل يقيني - اما ان يكون مستقيما واما ان يكون منكسرا، وفي كلتا الحالتين لم تغير بيئة الهواء ولا بيئة الماء من شكل القلم، اذن احد الاحساسين مخطيء لا محالة من حيث كشفه عن الواقع وبيان الشكل الواقعي للقلم. واذا اردنا ان نستنتج نتيجة صحيحة من الناحية الفلسفية لوجب ان نقول: «نحن نستطيع بوساطة التجربة والقرائن العلمية ان نعرف السبب في هذا الاختلاف والسبب في خطأ الباصرة في احدى الحالتين».

وعلى هذا يتبين لنا ان تفسير المادية الديالكتيكية لاختطاء الحواس لا يمكن قبوله.

فالصواب اذن يعني كثير المطابقة والخطأ يعني كثير المغايرة
فمثلا نحن نرى الجسم اصغر مما هو عليه اذا نظرنا اليه من بعد،
وهو- في الحقيقة - صغير ايضا، اي ان المادة مقترنة بالظروف الزمانية

= أتدخل المادية الديالكتيكية ضمن فلسفة الشك ام فلسفة اليقين:

يزعم الماديون ان مذهبهم هو مذهب الجزم واليقين ويغضبون من نسبة
الشك والسفسطة اليهم. وحتى تلك القوانين العلمية التي تضمها العلوم
الطبيعية المعتمدة على الفرضيات - والتي ليس لها من شاهد على صحتها
سوى التجارب المحدودة والعلماء جميعاً (وحتى اصحاب الفرضيات
انفسهم) يتلقونها بالاحتمال واليقين الاضافي لا بالجزم واليقين الحقيقي -
فان العلماء الماديين المحدثين يدعون اليقين الحقيقي بشأنها، ويفسرون
التغيير الطارئ على تلك الفرضيات - الذي يعتبر شاهداً على عدم
حقيقتها - بأن هذا هو تغيير وتكامل للحقيقة.

ولكنه يحسن ان لا نغفل عن هذه الملاحظة وهي ان المعيار لكون شخص
ما او فئة ما من السوفسطائيين او من المشككين او من اليقينيّين ليس هو
ادعاءه وانما المعيار هو النظريات التي يطرحها في باب قيمة المعلومات،
ولا فان اغلب السوفسطائيين والمشككين لا يرضون ان يقال عنهم
بأنهم مشككون او سوفسطائيون. فمثلا جورج بركلي مع ان نظرياته مبنية على
نفي وجود العالم الخارجي وعلى انكار البديهيّات ولكنه يستوحش من ان
يقال له انه سوفسطائي. وكذا كانت وامثاله فمع انهم مشككون واقعا،
والعلماء الماديون يدرجونهم ضمن المشككين، ولكنهم - هم - لا يرغبون في
ان يطلق عليهم اسم «المشككين».

ومن جهة اخرى فان مذهب الشك ليس له شكل خاص ولا صورة
معينة، وانما الفلسفة قد تجلّت بأشكال متنوعة على مر التاريخ، وكل
واحد منهم قد وقع في حياثل الشك من طريق معين. ونحن نعرف ان
الطريق الذي سلكه كانت يختلف عن طريق النسبيين «الرولاثيين» =

والمكانية قد اوجدت في حواسنا هذه الصورة الصغيرة، اما اذا اقترب هذا الجسم نحونا فانه يرى اكبر لتغير تلك الظروف، وان كان هذا الجسم يتمتع - في الحقيقة - بحجم واقعي متحول ولكن لن

≡ (Relativistes) ويختلف هذان عن طريق المشككين القدماء من اتباع بيرون، ولكن هؤلاء يجمعهم عنوان واحد وهو انهم مشككون جميعا.

وهكذا المادية الديالكتيكية فهي بقولها ان الفكر والادراك ماديان وبادعائها ان الحقائق نسبية - واشياء اخرى ستذكر في محلها - فقد وقعت في لجج الشك وهي متورطة في معمياته.

ويعتقد الماديون ان الفكر ظاهرة مادية، وان المعرفة والادراك ليس شيئا فوق العمل العصبي، وان معرفة اي شيء تتوقف على نوعية تركيب الاعصاب والمخ للشخص المدرك. وهم يقولون لما كان الاشخاص متفاوتين في تركيب أعصابهم اذن معارفهم الحقيقية سوف تختلف ايضا.

يقول الدكتور الاراني في كتيب «المادية الديالكتيكية» ص ٢٤ :

«ان كيفية تركيب المجموعة العصبية تؤثر بشكل خاص في عملية المعرفة. وهذا التأثير هو بنفسه «المعرفة»، ونحن نعلم ان الانسان والحيوان يعملان بشكل مختلف، فمثلا تنفر الانسان رائحة ما ولكنها تجذب اليها حيوانا آخر. أو قد يدرك حيوان لونا ما بشكل معين وهو في نظر حيوان آخر له حالة اخرى. او قد يلذ لشخص ما سماع صوت خاص ولكن شخصا آخر يراه ناشزا. او هناك درجة حرارية معينة تبدو احيانا ساخنة وحيانا اخرى باردة. وعلى اية حال فنحن نعرف تأثير التركيب العصبي في المعرفة ولكن لا ينبغي لنا ان نستنتج من هذا انه لما كان التركيب العصبي مؤثرا في المعرفة اذن لا يمكن معرفة عين الحقيقة لاننا قد ذكرنا ان مفهوم كلمة المعرفة شامل ايضا لهذا التأثير الخاص».

ويعتبر الدكتور الاراني معرفة عين الحقيقة والحقيقة المطلقة (وهي تلك ≡

يحيط به ادراكنا بذلك الحجم الواقعي لان كل الاجزاء والظروف غير المحدودة والمتحولة المادية دخيلة فيه، اذن لا يمكن ان يحل كل العالم - بالاضافة الى العين - في عيوننا.

= الحقيقة التي لا تضيف عليها الاعصاب شكلا خاصا امرا عبثا لا معنى له، ويقول في تلك الصفحة:

«ما اعظم حماقة تلك المذاهب المخالفة لنا اذا كانت تتوقع ان تتبادل الاشياء والفكر التأثير فيما بينها - اي ان تكتسب المعرفة صورة خارجية - دون ان يكون لاحد الاطراف تأثير ما، اي ان الفكر لا يتصرف في التأثير الذي جاءه من الاشياء. وبالتالي فان ذلك التصرف هو المعرفة بنفسها، واذا لم يوجد احدهما لم يوجد الآخر، والذين يلهثون وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة والمفاهيم الفارغة الاخرى مثلهم في موضوع المعرفة مثل من يطلب ان تتم عملية الهضم دون ان تدخل في المعدة مادة غذائية ودون ان تؤثر المعدة على تلك المواد الغذائية».

ويقول أيضاً في صفحة (٢٩):

«ان للمخ خاصية منذ ولادته وتلك هي التفكير، ولكن هذه الخاصية لا يمكن ان تعمل إلا عندما تصلها المادة الكافية تماما مثل المعدة التي لها خاصية الهضم فهي لا تهضم إلا عندما تدخلها المادة الغذائية، وكذا الفكر فإنه لا يعمل إلا عندما تتأثر الحواس - من بصر وسمع وغيرهما - بمؤثر ما».

خلاصة لنظرية الماديين المحدثين:

يستنبط من مجموع اقوال الماديين ان الفكر والادراك - اجمالا - هما من الخواص الثابتة للتركيب المادي في الاعصاب والمخ، وهذه الخاصية لا تظهر إلا عندما يرد تأثير على الاعصاب من الخارج كتأثير امواج الضوء عليها من طريق العين وتأثير امواج الصوت عن طريق الاذن. =

ومن هنا نستطيع ان نحتمل كون حواس سائر الاحياء مخالفة لحواسنا كما تشير اليه بعض التجارب التي اجريت على قسم منها. وكذا نحتمل اننا لو كنا نعيش على ارض غير هذه الارض

= وبعد ان تتكاثر على المخ التأثيرات عن طريق الحواس وتترك آثارا مادية متعددة تظهر في المخ القدرة على التفكير فهو يقيم الدليل ويحل القضايا الرياضية ويكتشف القوانين الطبيعية ويتوصل الى الاسس العامة الفلسفية والمنطقية، ولا بد ان نعتبر القدرة على التفكير عملا خارقا للعادة في الطبيعة، وذلك لأن العملية الفكرية ليست شيئا سوى سلسلة من التغيرات الكيميائية التي تحصل في المخ.

ولعل نوع التركيب العصبي للأشخاص مختلف، وإذا كان متفاوتا فلا بد ان تختلف احساساتهم وطرق تفكيرهم. وعلاوة على هذا لما كان كل جزء من اجزاء الطبيعة تتغير خواصه حسب وضعه وموقعه والعوامل المحيطة به اذن من الممكن ان تختلف احساسات وطرز تفكير الشخص الواحد ايضا في البيئات المختلفة، ولهذا فلا بد ان لا ننتظر من انسان ينشأ في كرة المريخ وينفق عمره هناك ان يفكر كما نفكر نحن الذين نعيش على الكرة الارضية، وذلك لانه من المحتمل ان تكون افكاره وادراكاته بشكل آخر يتفق مع تلك البيئة، فمثلا يحل ذلك الانسان قضاياها الرياضية بشكل مخالف لافكارنا فهو يستنتج من (٢×٢) انها تساوي (٣). وقد يكتشف القوانين الطبيعية بنحو مختلف عن اكتشافاتنا. وقد يصوغ لنفسه فلسفة اخرى ومنطقا آخر. وهكذا...

هذه خلاصة حديث الماديين عن الحقيقة النسبية.

وبغض النظر عن الاشكالات المتعددة الواردة على كون الفكر والادراك ماديين - التي تعرضنا لجانب منها في المقالة الثالثة وسوف نذكر جانبا آخر منها في المقالة الخامسة - فان بين افكارنا مجموعة من الافكار المطلقة التي =

لكانت بديهياتنا مختلفة عن هذه البديهيات، فمثلا تكون نتيجة (٢ × ٢) هي (٣) بينما هي تساوي عندنا (٤) . واحياناً تبدو لاعميتنا الاربعة وكأنها تساوي (١) ، كما لو شاهدنا امامنا اربعة اشياء وهي

= ترفض التغيير، وكما اشير اليه في المتن فان الماديين انفسهم (ويدون ان يشعروا) يعدّون مجموعة من افكارهم مطلقة وغير نسبية ولا متغيرة .

وهنا يقفز امامنا هذا السؤال وهو: ألا ينبغي لنا القول ان ما ندرکه من الـكون بوساطة الحس او التفكير (العقل) يتناسب مع التركيب العصبي فينا ويتلاءم مع ما يقتضيه وضعنا وموقفنا، واما انه كيف يكون واقع الامر فلسنا ندري ؟

ألا يلزم من هذه المقدمات ان لا نعتمد - حسب النظرة الواقعية - على اي فكر وان نتلقى كل فلسفة (وحتى المادية الديالكتيكية) وجميع العلوم الطبيعية والرياضية بالشك والترديد ؟

والمشككون - السابقون منهم والمحدثون - (بقطع النظر عن طرق الاستدلال) أكان لهم مقصود غير هذا ؟

أهناك فرق بين نظرية كانت ونظرية المادية الديالكتيكية من حيث قيمة المعلومات ام لا ؟

يعدّ الماديون الفيلسوف الالماني كانت ضمن المشككين متعللين بانه يجعل فرقا بين «الشيء في نفسه» (وهو واقع الشيء الخارجي) و«الشيء بالنسبة الينا» (وهي صورة ذلك الشيء الموجود في اذهاننا)، وذلك لأن كانت كان يعتقد ان الذهن يملك بعض المعاني (من قبيل الزمان والمكان) بحسب الفطرة وهي غير موجودة في الخارج، وكل ما يدركه الانسان فهو مؤطر باطار تلك المعاني ومصبوب في قالبها، ويستنتج من ذلك ان هناك اختلافا - دائما - بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة الينا .

ويلاحظ القارئ الكريم ان الماديين انفسهم ايضا يجعلون فرقا بين =

واقفة على خط مستقيم وهي مرتبة بحيث يكون كل واحد منها خلف الآخر.

وما قلناه في مورد الحس يمكن تسريته الى الفكر. وبهذا فقد اتضحت هذه النتائج:

١ - ان الحقيقة غير الواقع.

= الشيء في نفسه والشيء بالنسبة الينا، مع اختلاف بينهما وهو ان كانت قد سلك سبيلا تؤدي الى ان هناك اختلافا بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة الينا دون ان يختلف الشيء بالنسبة الينا نحن الاشخاص كل فرد على حدة، اما الماديون فهم قد سلكوا طريقا تؤدي بهم الى جعل الفرق بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة الينا كل فرد على حدة.

والمرحوم فروغي ينقل عن كانت قوله:

« ان افراد الانسان يشاهدون الكون من وراء منظار معين وهم لا يستطيعون ان يبعدوا هذا المنظار عن اعينهم». اما الماديون فيقولون: «ان كل فرد فهو ينظر الى العالم من خلف منظار مختص به وهو لا يستطيع ان يبعد عنه ذلك المنظار».

ويوجد بينها فرق آخر وهو ان كانت يجعل هذا المنظار امام عين الانسان ليشاهد به اعراض الطبيعة، اما الماديون فانهم يجعلونه ليدرك به اي شيء وحتى الفلسفة والرياضيات.

وينقل المرحوم فروغي عن كانت قوله ايضا:

«نحن نشبه المعلوم بالمواد الغذائية التي لا بد من ايصالها الى البدن لتحلل محل ما يتحلل منه، ولتحقيق هذا الهدف لا بد من جلب الطعام من الخارج وادخاله الى المعدة، عندئذ فقط يجب على المعدة واعضاء الجهاز الهضمي الاخرى ان تصب عصاراتها الهاضمة من نفسها ليتحول الطعام الى غذاء. اذن فالطعام بمنزلة الاحساسات، والعصارات بمنزلة الزمان»

٢ - ليس لدينا صحيح مطلق ولا خطأ مطلق، وإنما الصحيح هو المنسجم بشكل اكبر مع اجزاء المادة، والخطأ هو الذي بعكس ذلك.

= والمكان (يعتقد كانت ان هذين مفهومان موجودان في الذهن من قبل وليساشيئين عينيين).

وكما ذكرنا سابقا قول الدكتور الاراني فان الماديين ايضا اعدوا نفس هذا التشبيه، والاختلاف الوحيد بينهما هو في نوعية هذه العصارات التي يضيفها الذهن من عنده، فهي المفاهيم القبلية للذهن حسب عقيدة كانت، وهي التأثير الخاص للمجموعة العصبية حسب قول الماديين.

وعلى هذا فما هو الفرق الذي يحملنا على ان نعتبر كانت مشككا ومن المثاليين ونعتبر الماديين سائرين على طريق الفلسفة الواقعية ؟

أهناك فرق من حيث قيمة المعلومات بين النسبية والمادية الديالكتيكية ؟

لقد اشرنا من قبل الى ان اتباع المادية الديالكتيكية يجعلون فرقا بين نظريتهم في باب قيمة المعلومات ونظرية النسبيين، على اساس انهم يعتبرون الحقائق النسبية ذات خاصية للتحويل والتكامل، واما سائر النسبيين (حسب ما يدعي الديالكتيكيون) فليس لهم هذه العقيدة، ولهذا السبب فهم يسمون مذهبهم بـ «مذهب اليقين» ومذهب اولئك بـ «مذهب الشك».

ونريد ان نتحقق هنا من ان هذا الفرق أهو كاف ليجعلهم فئتين بالنظر الى قيمة المعلومات فيكون النسبيون مشككين والماديون من اصحاب الجزم واليقين ؟ أم لا ؟

يقول الدكتور الاراني في الكراسة المسماة بالمادية الديالكتيكية ص ٤٩ :

«لابد من التنبيه على احد الاخطاء وهو ان من الممكن ان يتصور البعض - نتيجة لاستعمالنا مفهوم النسبية الذي تتصف به الحقيقة - اننا =

٣- كل ما فرضناه حقيقة فهو فرضية قابلة للتغيير ويحكمها التحول والتكامل العام، وسوف تخلي هذه الفرضية مكانها يوماً لفرضية أخرى اكمل منها. ولهذا فنحن لا بد ان نعتذر من البديهيّات

= ندخل ضمن فئة «الاداريين» (Agnosticists) ولكن الواقع انه لا بد من الفصل بين هذين الموضوعين تماماً. وحسب عقيدتنا فان درجة اية حقيقة من كل «عقيدة علمية» مشروطة بالزمان، والامر الذي بلا شرط هو ان اي تاريخ لاية «عقيدة علمية» فهو يناظر واقعا ما (اي طبيعة مطلقة). فمن ناحية تكون هذه الحقيقة النسبية التي نتبناها غير مشخصة وبفضل عدم التشخص هذا لا يبقى العلم البشري جامداً وانما يتكامل، ولكنه في نفس الوقت ومن ناحية أخرى فانها مشخصة الى حد ما بحيث يتخلص الفكر المنطقي من انكار وجود الحقيقة والواقع ومن الارتقاء في احضان المثالية والادارية التي تورط فيها امثال كانت وهيوم (D. Hume)، ولا بد من الالتفات الى هذا الفرق بين «المادية الديالكتيكية» و«النسبية الفلسفية»، وكما قال هيغل (Hegel) فان الديالكتيك يشمل شيئاً من العقائد النسبية والنفي والشك ولكنه ليس منحصرًا فيها. اي انه يوافق على ان الحقيقة نسبية ولكنه يبين ضمناً ان هذه النسبية تاريخية وتتأثر بمرور الزمان، فكلما تقدم الزمن فان اجزاء اكثر من الروابط الواقعية الخارجية تصبح ضمن الحقائق النسبية، بينما ليس للنسبيين ولا للمشككين مثل هذه العقيدة.

ونحن قد بينا سابقاً مسألة تكامل الحقيقة وذكرنا هناك ان تكامل الحقيقة بالمعنى الذي يقصده الماديون (وهو ان الحقيقة متغيرة وغير مشخصة) ليس إلا وهما محضاً، واما المعنى الصحيح لتكامل الحقيقة (وهو التوسع التدريجي للمعلومات - وتبديل الفرضيات في العلوم الطبيعية) فلا ربط له ابداً بما يدعيه الماديون.

ونضيف هنا انه لو اعتبرنا الحقائق متغيرة متكاملة لبقى اشكال كوننا من

الست التي جاء بها المنطق القديم وان نعتنق المنطق الديالكتيكي الذي شيدت اسسه على التحول والتكامل العام لواقع المادة.

اشكال

هذه خلاصة لرأي علماء المادية التحولية. وقد اوردنا عليه في

= المشككين على حاله، وذلك لأن هذه الحقيقة المتحولة المتكاملة - حسب عقيدة الماديين - نسبية في كل مراحلها وليست مطلقة، وتستمر هذه - باعترافهم - الى مالا نهاية، اذن كل حقيقة نأخذها بعين الاعتبار وفي اية مرحلة فهي تبدو لنا كما يقتضيه التركيب الخاص لاذهاننا وليست كما هي في الواقع. وهذا يعني انه لا توجد حقيقة ولا واقع. وهذا هو عين ما يقوله النسبيون وسائر المشككين.

والحقيقة ان اتباع المادية الديالكتيكية يبينون مسألة تكامل الحقيقة او تغير المفاهيم وتكاملها التي يجعلونها اساس المنطق الديالكتيكي وأهم حصن للهجوم على المنطق القديم - يبينونها بطرق متنوعة تختلف عن بعضها، وهم انفسهم لا يفصلون بين هذه الطرق (ولعلمهم يتعمدون ان تكون لكلامهم عدة معان واحتمالات وذلك بقصد التضليل). وما اكثر المقالات التي يقرؤها الانسان لهم وهي توقعه في الحيرة منذ الوهلة الاولى.

ولكي يطلع القارئ الكريم على القيمة الواقعية للفلسفة المادية والمنطق الديالكتيكي فاننا قد فصلنا بين تلك الطرق المختلفة التي سلكوها لاثبات تكامل المفاهيم وأجبنا على كل واحد منها على حدة:

الطرق التي سلكها اتباع المادية الديالكتيكية لاثبات تكامل الحقيقة:

لا يكتفي اتباع المادية الديالكتيكية باعتبار نظرية «تكامل الحقيقة» نظرية صحيحة وانما هم يزعمون ان اسلوب المنطق الديالكتيكي هو الاسلوب =

المقالة الماضية اشكالين (هما: ١ - يلزم منه المثالية ٢ - عدم انطباق خواص المادة على الادراك)، وهنا اشكال ثالث وهو ان النتيجة التي تستخلص من هذا الكلام لاتنسجم مع الكلام نفسه، وذلك لان

الصحيح الوحيد للتفكير وان اهم اساس للمنطق الديالكتيكي هو اصل تكامل الحقيقة (اي التغيير التكاملي للمفاهيم).

ويقول الماديون الديالكتيكيون ان طراز تفكير الماديين الذين جاءوا قبل ماركس وانجلز انما هو طراز ميتافيزيقي (اي انه خطأ واقعا) لأنه لم يكن مبنيا على هذا الاساس.

ويسلك هؤلاء العلماء طرقا متعددة لاثبات تكامل الحقيقة. وهذا شرح لتلك السبل:

الطريق الأول: ان الفكر ليس إلا خاصة من خواص مادة المخ، وعلى هذا فهو جزء من الطبيعة، ونحن نعلم ان اجزاء الطبيعة كلها تتغير دائما تحت تأثير عوامل مختلفة، ولا يمكن ان تكون ساكنة ولا لحظة واحدة. اذن فالمخ بكل محتوياته (الافكار والادراكات) في تغير دائم ولا يمكن ان يبقى ساكنا وعلى حالة واحدة.

والطبيعة تتجه دائما في تغيرها نحو التكامل، اذن فالمفاهيم الذهنية ايضا في نكامل مستمر لأنها حالة في مادة المخ.

الجواب: لقد اوضحنا في المقالة الثالثة ان الادراكات ليس لها الخواص العامة للمادة ومن جملتها خاصة التغيير، ومع ان المخ يتغير بجميع محتوياته عدة مرات في عمر الفرد الواحد ولكنه من المحتمل ان تبقى افكاره ثابتة طيلة هذه المدة، وهذا بنفسه دليل على ان الافكار ليست حالة في المادة.

ونضيف هنا انه على فرض كون الافكار حالة في مادة المخ وهي تقطع طريق التكامل كسائر اجزاء الطبيعة فهذا اللون من تكامل الافكار لا

النتيجة الثانية (وهي اننا لانملك شيئا صحيحا بصفة مطلقة وليس لدينا خطأ بشكل مطلق) قد اخذت على انها صحيحة بشكل مطلق، واذا اخذناها على اساس انها صحيحة بشكل نسبي لثبت بذلك وجود الصحيح المطلق.

يمكن اعتباره جزءا من القوانين المنطقية او الاساليب الفكرية، لأنه من البديهي كون هذا التغيير والتبديل قانونا جبريا وضرورة طبيعية، واذا كان التفكير احد خواص المخ وجزءا من الطبيعة فانه لا بد ان يتغير حينئذ، وسوف تتساوى في هذه الخاصة افكار وادراكات كل افراد الانسان بل وحتى الحيوانات ايضا، وستصبح المفاهيم الذهنية لكل الناس - المادية منها والالهية - ذات خاصة التغيير التكاملي. ولن يتمكن الماديون من قصر هذا الطراز من التفكير على انفسهم واعتبار هذا الاسلوب من ميزات منطقهم، لاننا نعلم ان القواعد والقوانين المنطقية انما هي قواعد توجيهية وهي تختلف عن القوانين الفلسفية والقوانين العلمية. فالقاعدة الفلسفية والقانون العلمي يحكي عن واقع عيني خارجي، اما القانون المنطقي فهو يمنحنا اسلوبا للتفكير وطريقة للتفكير لتتعقل توصلنا الى نتيجة، وبهذا فهو يشبه القانون الاخلاقي الذي لا يحكي واقعا خارجيا وانما هو يوجهنا نحو عمل الخير.

فعلم الاخلاق يعطينا السبيل الصحيحة للعمل، والمنطق يعطينا الاسلوب الصحيح للتفكير، ولما كان هذان العلمان توجيهيين فتطبيقهما منوط بارادة الاشخاص، فالافراد يستطيعون ان يسيروا حسب تلك الاوامر وهم يستطيعون ان يخالفوها، ومن هنا يتفاوت الاشخاص فيما بينهم.

اما القانون الفلسفي «مثل قانون الحركة» او القانون الفيزيائي «مثل قانون الثقل» فهو مسيطر على الافراد جميعا وبنحو واحد.

وعلى هذا فاذا كان الروح والخواص الروحية - ومن جملتها التفكير - من الامور المادية المتغيرة فلا بد ان تكون المفاهيم الذهنية لكل الافراد متغيرة

وكذا النتيجة الثالثة (وهي اننا لا نملك فكرا بديها - او اننا ليس لدينا علم ثابت غير متغير) فانها قد اخذت بعنوان انها فكر ثابت وغير متغير، وإلا لو اخذناها على اساس انها متغيرة للزم منها وجود

= متحركة على الرغم منهم، ولما كان التفكير الديالكتيكي - حسب تعريف الماديين له - يعني التفكير الذي تكون فيه المفاهيم متحركة غير جامدة، اذن كل الناس سيكونون من ذوي التفكير الديالكتيكي سواء أكانوا ملتفتين الى ذلك ام غافلين عنه، ومن المستحيل ان يوجد انسان محزوم من التفكير الديالكتيكي، ولا يمتاز الماديون إلا في كونهم يعرفون ان كل تفكيرهم دياكتيكي بينما لا يعلم الآخرون ذلك، وهذه المعرفة وعدمها لا يغير من طراز التفكير العام الذي سيكون حتما تفكيراً دياكتيكياً.

وخلاصة هذا الموضوع:

أولاً ؛ لما كانت الحقائق غير مادية فهي لا تتغير.

ثانياً: اذا فرضنا. انها تتغير فسيصبح كل الافراد متساوين في ذلك، ولا يمكن اعتبار هذا الطراز من التفكير او هذا الاسلوب المنطقي خاصاً بفئة من الناس.

الطريق الثاني: ان الاشياء الخارجية (وهي اجزاء الطبيعة) التي يكون الفكر على اتصال بها يجري فيها التغير والحركة التكاملية (اصل التغير)، وهذه الاشياء المتغيرة المتحولة مرتبطة ببعضها ومؤثرة في بعضها (اصل التأثير المتبادل).

ونحن نستطيع ان نلاحظ الاشياء بنحوين: احدهما وهي في حالة السكون والانفصال، والأخرى وهي في حالة التغير والارتباط، اذن المفاهيم التي تنطبع في اذهاننا عن الاشياء الخارجية ايضاً يمكن ان تكون على نحوين.

وأسلم طراز للتفكير وأصحّه هو اسلوب التفكير الديالكتيكي، وهو يعني =

العلم الثابت غير المتغير، لانه في هذه الحال تتغير هذه القضية (ليس لدينا فكر ثابت) الى قضية ثابتة غير متغيرة.

جواب هذا الاشكال حسب اسس الفلسفة الميتافيزيقية

نحن نلاحظ في الامور الخارجية نسبة او حالة نسميها بالمطابقة او عدم المطابقة، من قبيل ان المتر الواحد من الطول مطابق للمتر

= دراسة الشيء وهو في حالة «الحركة التكاملية» (وليس في حالة الجمود والسكون) وفي حالة «الارتباط» بسائر اجزاء الطبيعة (وليس مستقلا ولا منفصلا عنها).

ومن ناحية اخرى فان المفهوم لا يكون حقيقيا إلا عندما يناظر الواقع الخارجي، ولما كان الواقع الخارجي في حالة تكامل مستمر وكل اجزائه مرتبطة ببعضها ومؤثرة في بعضها فالمفاهيم الذهنية ايضا - اذا اردنا ان تكون حقيقية - لا بد ان تكون متحركة متغيرة مؤثرة في بعضها وإلا لم تكن حقيقية بل اصبحت خطأ وغلطا.

وقد كان المنطق القديم جامدا استاتيكية (statique) اما المنطق الديالكتيكي فهو متحرك ديناميكي (Dynamique)، والعيب الاساسي في المنطق القديم - الذي هو اساس الميتافيزيقية - شيان:

احدهما انه يتناول الاشياء وهي في حالة السكون والجمود (اصل السكون) ولهذا كانت مفاهيمه المتزعة من الاشياء ساكنة غير متحركة.

والآخر انه يدرس الاشياء مستقلة عن بعضها (اصل الانفصال) وهو يقيم بين اي شيء وسائر الاشياء جدارا او حائلا، ولهذا يصبح كل مفهوم عنده مستقلا عن سائر المفاهيم ومنفصلا عنها، والمفاهيم فيه لا تكون مؤثرة في بعضها.

الراحد من الطول، ولكن هذه الحالة غير موجودة بين المتر من الطول والنقطة الهندسية التي ليس لها امتداد. ونلاحظ ان مثل هذه الحالة موجود في الافكار والادراكات، مثل القضية القائلة: « الاربعة

اما الذي يفكر بمنطق دياالكتيكي فمفاهيمه دائما متحركة ومؤثرة في بعضها.

ونتيجة هذا الكلام ان المفاهيم في المنطق الجامد جامدة دائما لا حركة فيها وهي مستقلة ومنفصلة عن بعضها فهي اذن غير حقيقية لانها لا تناظر الواقع الخارجي، اما المفاهيم في المنطق الديالكتيكي فهي دائما متحركة ومؤثرة في بعضها، اذن فهي حقيقية لانها تناظر الواقع الخارجي وتطابقه. فالحقيقة الحاصلة من اسلوب التفكير الديالكتيكي دائما متحولة ومتكاملة.

يقول الدكتور الاراني في الصفحة (٥٦). من كراس «المادية الديالكتيكية»:

«الاصل الثاني للديالكتيك هو اصل تكامل الضدين او قانون تحول الطبيعة. فلما كان الواقع (المادة والزمان والمكان) ملازما للزمان فهو متغير يقينا، وهذا التغير والصيرورة والتكامل واقعي، وكذا تحول الطبيعة فهو واقعي ايضا. وينعكس هذا التحول الواقعي في عقولنا فيظهر بشكل قانون تحول الطبيعة». إلى ان يقول: «ان هذا القانون يرجع الى حركة (او تغيير) الاشياء الواقعية، والى حركة الحقائق (صور الواقع) في الفكر».

ويقول في الصفحة (٤٨): «دققوا في هذين المفهومين ولا يختلط عليكم امرهما فاذا كان الحديث عن الديالكتيك في الطبيعة فالمقصود هو واقع الديالكتيك وهو التأثير المتبادل بين اجزاء الطبيعة وتحولها دون ان يكون لذلك علاقة بكيفية التفكير البشري، واذا كان الحديث عن الاسلوب الديالكتيكي فالمقصود هو صورة من واقع الديالكتيك في مخنا والمشابه للواقع، وهذه هي طريقة استدلالنا».

اكبر من الثلاثة» فانها تنسجم مع الخارج المادي، اما القضية القائلة: «الثلاثة اكبر من الاربعة» فهي لاتنسجم معه، ونحن نطلق على الفكر والادراك بملاحظة هاتين الصفتين اسم الصواب والخطأ (او مايراد فهما من الفاظ).

الجواب:- ان كلام العلماء الماديين هذا يشمل قسمين:

القسم الأول: وهو يتضمن كون الطبيعة الخارجية في تغير وتحول وتكامل وان السكون والثبات لا وجود لهما في الطبيعة الخارجية، وان اجزاء هذه الطبيعة المتغيرة المتكاملة مرتبطة ببعضها وتبادل التأثير.

• وهذا القسم صحيح يؤيده الفلاسفة الالهيون. وليس هذا الاصل أمراً جديداً، وباعتراف الماديين انفسهم فان اصل الحركة والتغير قد اعلن لأول مرة على يد هرقليطوس في القرن السادس قبل الميلاد. اما اصل التأثير والارتباط بين اجزاء الطبيعة فقد اعلن لأول مرة على يد افلاطون وارسطو.

وقد احدث الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين - منذ ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف - تحولاً عظيماً في الفلسفة وبين أصل التكامل في الطبيعة بشكل رائع لم يسبق له مثيل، واثبت - حسب المعايير الفلسفية - ان كل اجزاء الطبيعة انما هي اشكال وألوان خاصة من الحركة، اما السكون والثبات فهو مخالف للمقتضى ذات الطبيعة، ولهذا فالماهيات متحركة دائماً ولا يمكن ان نفرض شيئاً واحداً ثابتاً في لحظتين.

وقد توصل علماء اوربا في القرون الحديثة - ولا سيما في القرن التاسع عشر - الى القوانين الخاصة للتكامل في النباتات والموجودات الحية الاخرى وذلك عن طريق المحاولات التجريبية والتجسس العلمي، وبين «لامارك» و«دارون» فرضية التكامل التدريجي في الموجودات الحية وصاغها في قوانين محددة.

وبهذا يتضح ان لتحقيق الصواب والخطأ شروطا اساسية ثلاثة:

- ١ - النسبة والقياس
- ٢ - الوحدة بين المقيس والمقيس عليه .
- ٣ - الحكم الذي يتضمن « ان هذا هو بنفسه ذاك » .

= وعلى الاجمال فان الدراسات الفلسفية من ناحية والمحاولات العلمية من ناحية اخرى في موضوع الحركة قد منحت الانسان هذه النتيجة في كيفية دراسة الاشياء وكشف حقيقتها. وتتلخص هذه النتيجة في انه لا ينبغي دراسة الاشياء وهي ساكنة جامدة. اي اذا كانت لدينا صورة لحادثة طبيعية في حالة خاصة فلا ينبغي لنا ان نتصور ذلك كافيا بالنسبة الى تلك الحادثة دائما، لأن ذلك الشيء او تلك الحادثة الطبيعية تتغير وتتكامل على امتداد الزمن، وتصورنا السابق صحيح ولكنه بالنسبة الى تلك الحادثة الطبيعية وفي تلك الحال فقط، ؛ واما بالنسبة الى الحالات الاخرى فنحن بحاجة الى تصورات منفصلة، ومن هذه الجهة فان المصادق لكل تصور من تصوراتنا الذهنية المتعددة انما هو احدى الحالات المتعاقبة لتلك الحادثة. وفي مقام التشبيه نستطيع ان نشبه جهاز الادراك بجهاز التصوير الذي يلتقط صور متعددة لطفل يتكامل تدريجيا، فمن الواضح ان كل صورة منطبعة على صفحة الورق تحكي الطفل في لحظة معينة من الزمن وفي مرحلة محددة من مراحل التكامل، وهي - بالنسبة الى تلك الحال - صادقة دائما ومنطبقة عليها، ولكنها ليست منطبقة على حالات الطفل الاخرى التي تغيرت، واذا اردنا ان نبين حالات الطفل الاخرى فنحن بحاجة الى صور متعددة اخرى.

وكما قلنا سابقا فان هذا القسم من التكامل - المتعلق بتكامل الواقع - هو مورد تأييد الفلاسفة الالهيين - السابقين منهم واللاحقين - ونتيجته دراسة الطبيعة بنحو خاص شرحناه قبل قليل. =

فبالنسبة الى الشرط الاول اذا كانت هناك صورة ادراكية قد لوحظت منفردة ولم تقس الى اي شىء ولم يكن لدينا حكم، من قبيل الصورة التي يتصورها فرد من افراد الانسان ففي هذه الحال لن يتحقق الصواب ولا الخطأ.

= القسم الثاني: وليس هذا القسم إلا نتيجة خاصة قد استنبطها اتباع المادية الديالكتيكية - وفق سليقتهم - من القسم الاول المتعلق بكيفية دراسة الطبيعة. ويتضمن هذا القسم ان المفاهيم التي يملكها الانسان عن الطبيعة لا تكون حقيقية ولا منطبقة على الواقع إلا عندما تناظر الطبيعة الواقعية، ولما كانت الواقعيات الطبيعية في تغير وتكامل مستمرين - حسب اصل التغير - وهي تتبادل التأثير - حسب اصل التأثير المتبادل - فانه اذا اردنا ان تكون التصورات الذهنية حقيقية ومطابقة للواقع فلا بد ان تكون لها نفس تلك الخواص، اي لا بد ان تكون متحولة متكاملة ومؤثرة في بعضها.

وينسب اصحاب المادية الديالكتيكية هذا القسم ايضا الى العالم اليوناني القديم هراقليطوس.

وبعد ان ينقل الدكتور الاراني في الصفحة (٤٩) من الكراسه المذكورة سابقا الجملة المعروفة عن هراقليطوس: «لا يمكن الدخول في نهر واحد مرتين» يقول الاراني: «لقد التفت هراقليطوس الى تأثير مفهوم الجريان في مفهوم النهر».

ولكن الحقيقة ان الحكماء اليونانيين القدامى وحكماء المرحلة الاسلامية وحكماء اوربا الحديثة لا يوافقون الماديين الديالكتيكيين في هذا الموضوع. ومن بين علماء اوربا الحديثة يذكر هيجل فقط باعتباره معتقدا بهذا الامر (عاش هيجل في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الاول من القرن التاسع عشر)، ومن بين علماء المرحلة الاسلامية يذكر =

اما بالنسبة الى الشرط الثاني فاذا قسنا شيئا الى شيء لايجانسه ولايتحد معه كما لو قسنا القضية القائلة: « الاربعة اكبر من الثلاثة » الى كيفية قطع الالماس للزجاج فان الصواب والخطأ لن يتحققا ايضا.

== المحقق جلال الدين الدواني (في القرن العاشر الهجري) الذي كانت له عقيدة خاصة في باب العلم وهي تؤدي الى هذه النتيجة.

وفي هذه النقطة يكمن الخطأ الاساسي للمادية الديالكتيكية.

ويظن هؤلاء السادة ان المفهوم لا يكون حقيقيا ولا مطابقا للواقع الا اذا كانت له خاصة مصداقه، ولما كانت المصاديق الخارجية متصفة بخاصة التكامل والتأثير المتبادل، اذن لا بد ان تتصف المفاهيم الذهنية بهاتين الخاصتين ايضا، وإلا لم تكن مطابقة للواقع، وفاتهم اننا اذا اشترطنا ان يتصف المفهوم بخواص مصداقه فلا بد ان يتصف بكل خواصه، وحينئذ لا يصبح هذا مفهوم للشيء الخارجي وانما يكون بنفسه واقعا منفصلا وفي عرض ذلك الشيء الخارجي وسائر واقعيات الطبيعة.

ومن له الملم بالفلسفة والمنطق القديين - اللذين يتهمهما هؤلاء بالجمود والتحجر - يعلم ان هناك شبهة معروفة تذكر في «موضوع الوجود الذهني» الذي هو من اكثر المسائل تعقيدا وغموضا، والاساس واحد في تلك الشبهة وفي هذا الخطأ الذي تورط فيه الماديون الديالكتيكيون في موضوع الحقيقة. وتتلخص هذه الشبهة فيما يأتي: اذا وجدت ماهية المعلوم بعينها في الذهن. اي اذا كان المفهوم الذهني حقيقيا ومطابقا للواقع فلا بد عندئذ ان تصبح التصورات الذهنية مصداقا لماهية المعلوم، ولا بد عندئذ ان تكون للتصورات خواص وآثار سائر المصاديق. مثلا اذا تصورنا جوهرًا من الجواهر او كماً من الكميات او كيفاً من الكيفيات الجسمانية فلا بد ان يكون تصورنا بذاته مصداقا «للجوهر» او «للكم» او «للكيف» الجسماني، وحينئذ لا بد ان تكون لتصورنا - هذا - خواص وآثار هذه المصاديق، =

اما بالنسبة الى الشرط الثالث فاذا اخذنا شيئين قابلين للمطابقة ولكننا لم نحكم بالمطابقة فان الخطأ والصواب لن يتحققا ايضا.

ويتبين من هذا الحديث انه لا يوجد الخطأ في مرحلة الحس (ظهور الاثر الطبيعي في الحاسة)، وذلك لانها لا تجمع تلك الشروط السابقة الذكر.

فالحاسة في الموجود الحي تتأثر نتيجة الاتصال الخاص بالجسم

= والحال اننا نعلم ان تصوراتنا ذات كفيات نفسانية وهي مصاديق لمقولة الكيف وهي تتمتع بآثار الكيف النفساني.

وأجاب الفلاسفة عن هذه الشبهة بأجوبة متعددة، وأفضل جواب هو ما اجاب به صدر المتألهين وقد اصبح مورد قبول الفلاسفة المتأخرين عنه.

ونحن نشير الى اصل نظرية هذا الفيلسوف الكبير ونحذف مقدماتها وادلتها، لان تفصيل ذلك يحتاج الى مقدمات وشرح اصطلاحات، وهو تطويل لا يناسب هذه المقالة. ونحن نهدف الى الاشارة الى احد اخطاء المادية الديالكتيكية فنقول:

ان المفاهيم هي عين ماهية المعلوم (وذلك بالحمل الاولي الذاتي) من ناحية، ولكنها من ناحية اخرى ليست عينها، اي انها ليست مصادق ماهية المعلوم (بالحمل الشايع الصناعي)، ولهذا لا تكون لها خواص وآثار المعلوم، ومن هذه الجهة فاذا تصورنا شيئا ذا كمية أو ذا كيفية أو ذا حركة ففي نفس الوقت الذي يطابق فيه تصورنا الخارج فانه ليس له آثار وخواص ذلك الشيء الخارجي، اي ان تصورنا او مفهومنا لن يكون ذا كمية ولا كيفية ولا حركة.

وبهذه الاشارة المختصرة عرف قراؤنا المطلعون على الفلسفة جذور هذا الخطأ وعرفوا لحمة وسدى هذا المنطق «الديناميكي!!» الذي طالما =

الخارجي ثم يرد شيء من الخواص الواقعية لذلك الجسم الى هذه الحاسة، وبعد ان يقوم العضو الحساس بالتصرف حسب خواصه الطبيعية يظهر اثر هو بمنزلة مجموعة (وليس هو نفس المجموعة) مركبة من الواقع الخاص للجسم (وهو عين قولنا ان الحواس تظفر

== هاجم المنطق القديم الجامد «الاستاتيكي»، وتبين لهم ان جذور هذا المنطق المتحرك ليس إلا خطأ كبيرا نسجوه طيلة قرون عديدة.

الطريق الثالث:

ان السبيل الوحيدة لمعرفة الشيء معرفة حقيقية هي عبارة عن فضح علاقات ذلك الشيء بسائر الاشياء. وقد وقع المنطق القديم في الخطأ عندما تخيل ان طريقة المعرفة هي في تعيين «الحّد والرسم» وفي بيان «الجنس والفصل». اما في المنطق الديالكتيكي فطريقة المعرفة الحقيقية لاي شيء تنحصر في «تعيين علاقات ذلك الشيء بسائر الاشياء» (اعم من كونها اشياء ماضية او معاصرة)، وهذا يعني اننا نكتشف تاريخه الماضي ووضعه الحاضر في الوقت الذي هو واقع تحت تأثير الاجزاء المجاورة له (المزامنة له)، ولما كانت للشيء علاقات لا نهاية لها بسائر الامور، اذن فالمعرفة الحقيقية تطوي مراحل تدريجية وهي تخطو نحو الاكمل كلما اكتشفت علاقات اكثر. وكل واحدة من هذه المراحل تعتبر حقيقية بالنسبة الى المرحلة السابقة عليها، ولكنها مخطئة بالنسبة الى المرحلة التي تأتي بعدها.

فالحقيقة اذن ليس لها معنى إلا بمعنى الشيء «كثير المطابقة»، والخطأ بمعنى الشيء «كثير المغايرة». اذن فالحقيقة - التي تعني المعرفة الحقيقية - دائما متحولة ومتكاملة.

الجواب: سوف نبين في المقالة الخامسة طريقة المعرفة الحقيقية، ونستعرض خلال ذلك اقوال الماديين في هذا الشأن. ولا نتعرض في هذا المجال إلا لما يخص موضوعنا فنقول: لنفرض ان طريقة المعرفة الحقيقية

بماهية الخواص) والواقع الخاص للحاسة، وفي هذه الظاهرة لا يوجد اي حكم، ولهذا فانه لا وجود للخطأ ولا للصواب، فمثلا اذا صادفت العين - بصورة معينة - جسما خارجيا فان اشعة خاصة ترد الى العين وتختلط بالخواص الهندسية والفيزيائية للعين وتستقر في النقطة الصفراء، ومن الواضح انه لا يوجد في هذه المرحلة صواب ولا خطأ.

= تعني تحديد علاقات اي شيء بسائر الاشياء، ولنفرض ايضا ان علاقات اي شيء بسائر الاشياء لا نهاية لها فان ذلك لا يثبت لنا ما يدعيه الماديون الديالكتيكيون، لان ما يدعيه الماديون الديالكتيكيون يتلخص في ان الحقيقة تبقى دائما غير معينة وهي تتصف بالتغير التكاملي. والحال ان الكلام الماضي ينتج ان المعرفة الحقيقية عبارة عن اكتشاف مجموعة العلاقات اللانهائية لشيء ما بسائر الاشياء. ومن الواضح ان كل اكتشاف لعلاقة ما هو بنفسه حقيقة تستقر في اذهاننا، واكتشاف علاقة اخرى هو حقيقة اخرى، لا أن الاكتشاف الاول قد تغير وتكامل. وبعبارة اوضح فان المعرفة تعني الاطلاع على الحالات المتعددة للشيء الواحد، ومن الواضح انه من الممكن ان يكون اطلاع شخص على شيء ما محدوداً ثم تضاف اليه معارف اخرى فتتسع معلوماته حول ذلك الشيء.

ونحن قد بننا سابقا ان التوسع التدريجي في المعلومات لا علاقة له ابدا بموضوع تكامل الحقيقة وتغيرها.

الطريق الرابع :-

ان نظرة اجمالية الى تاريخ العلوم ستثبت لنا ان العلوم في حالة تحول وتكامل، ولا يوجد علم واحد باقيا على حالة واحدة وانما هو يتكامل تدريجيا. ونحن نعلم ان القوانين العلمية التي تعتمد عليها الانسانية اليوم تختلف عن القوانين العلمية التي كانت موجودة قبل الف عام

وبعد ذلك - في المرحلة الثانية - فان قوة اخرى ستدرك هذه الظاهرة المادية، وهي تدركها بنفس النحو الذي استقرت به وبنفس الخواص الهندسية والفيزيائية، وهي تصدر احكاما بعدد النسب التي تربط بين أجزائها، وتتعلق هذه الاحكام بالكبر والصغر، بالحركة والسكون، ففي المثال السابق تكون الاشعة المستقرة في النقطة

والمنطق الشائع هذا اليوم غير ذلك المنطق الذي كان قبل الف عام. وفلسفة هذا اليوم تختلف عن فلسفة ما قبل ألف عام.

ألم تكن فلسفة ومنطق وعلوم ما قبل الف عام حقيقية ؟

بل ولكن منطق وفلسفة وعلوم هذا اليوم قد ارتفعت درجة حقيقتها فأصبحت اكثر تكاملا. اذن فالعلوم التي لا شك في كونها حقيقية انما هي متكاملة ومتحولة.

وقد أجبنا على هذه المغالطة في مقدمة هذه المقالة وقلنا ان للفلسفة والمنطق وسائر العلوم لونين من التكامل، وكلاهما لا علاقة له اصلا بتكامل الحقيقة وتغيرها الذي يدعيه الماديون. ولسنا بحاجة هنا إلى تكرار ما قلناه.

ويحدث الماديون ضجيجا في مسألة تكامل المفاهيم الحقيقية التي ادرك القارئ مدى سخفها فيقولون ان تكامل المفاهيم هو عامل الرقي والتوسع في العلوم، ولكنه قد اتضح لحد الآن - وحسب ما قالوه - انه لا علاقة اطلاقا لرقي العلوم وتكاملها بالفرض الموهوم للماديين في باب تكامل الحقيقة، بل اساس الرقي والتكامل في العلوم انما هو شيء آخر تعرضنا له في مقدمة هذه المقالة.

اجتماع الصحيح والغلط، الحقيقة والخطأ:

لقد نبهنا اكثر من مرة على ان المثاليين والسفسطائيين ينكرون قيمة المعلومات كلية، ويزعمون ان كل الادراكات والعلوم البشرية هباء من

الصفراء ذات اجزاء، وكل جزء له لون خاص وشكل هندسي معين ونسب محددة من قبيل الكبير والصغير والقرب والبعد والجهة والحركة، فتدرك هذه وتصدر احكاما بعدد التركيبات التي تم ادراكها، فيقال: « هذا الجزء اكبر من ذلك الجزء » و « هذه الجهة من الوجه اشد بياضاً » و « تلك الحمرة بعيدة » و « هذه المجموعة متحركة »

حيث كشفها عن الواقع، وهي مخطئة في هذا المجال، وهم يذكرون بعض الاخطاء الواقعة في بعض الموارد المسلمة (نظير الامثلة المذكورة في متن المقالة) دليلا على ان الادراكات غير حقيقية في سائر الموارد، وبعبارة اخرى فهم ينكرون حصول العلم الحقيقي (المطابق للواقع).

اما الفلاسفة فهم يقبلون مجموعة من الادراكات على اساس انها حقائق مسلمة (بديهيات) ويقولون انه يمكن كسب العلم الحقيقي (المطابق للواقع) اذا استطعنا ان نجعل الفكر يسير بشكل صحيح، وبهذا ايضا يمكن ابعاد الفكر عن الخطأ (في الجملة). ووقوع الخطأ في الجملة لا يصلح لأن يكون دليلا على ان جميع المعلومات مخطئة.

ولكن المادية الديالكتيكية بدأت اخيرا بنغمة جديدة تدعي فيها انه لا اختلاف ابدا بين الصحيح والغلط، ولا بين الحقيقة والخطأ وانما يمكن لهذين ان يجتمعا ويتحدا. فمن الممكن ان يكون شيء واحد صحيحا وغلطا في نفس الوقت، وحقيقة وخطأ في الوقت نفسه، وصدقا وكذبا ايضا كذلك.

وبطلان هذه الدعوى اذا لم يكن اوضح من بطلان دعوى السفسطائيين فهو ليس اخفى منه، وذلك لأن هذا الادعاء مبني بصورة مباشرة على انكار اصل «عدم التناقض»، وهذا الاصل (بمفهومه الفلسفي) من اكثر البديهيات ضرورة، وهو اكثر بديهية من « وجود العالم الخارجي ».

وصحيح ان الحكم موجود في هذه المرحلة ولكنه لما لم يكن فيها مقارنة ولا تطبيق فالصواب والخطأ ايضا ليسا موجودين .

اما المرحلة الثالثة فلما كانت القوة الحاكمة فيها تدخل الميدان وتصدر الحكم فانها تشاهد بين مدركاتهما اختلافا، وذلك لان بعضها

الذي ينكره المثاليون، وسوف نتعرض فيما بعد لكل الشبهات الطفولية التي اوردها الماديون على هذا الاصل. ومن الواضح - حتى لطفل لم يجتز المرحلة الابتدائية - ان كل حكم او قضية او جملة فهي اما ان تكون صادقة او كاذبة، صحيحة او غلطا، ولا يوجد فرض ثالث. وحتى اصحاب هذا المسلك الذين يدعون ان الشيء الواحد صحيح وخطأ في نفس الوقت يضطرون احيانا ليخرجوا على ادعائهم هذا ويقولوا ان الفرضية الفلانية فيها جزء صحيح وجزء آخر مخطيء .

وننقل هنا في البدء كلام الماديين في هذا المجال وهو حديث لا يترك القارئ دون ابتسامة، ونشير بعد ذلك الى السبب في ظهور هذه النظرية عندهم:

يقول جورج بوليستر في كتابه «الاسس الاولى للفلسفة» ضمن بيانه للقانون الثالث من الديالكتيك (وهو قانون التضاد):

« ان الصحيح صحيح والغلط غلط من وجهة النظر الميتافيزيقية، والحال انه ما اكثر ما حدث ان نقول: «المطر ينزل» ولما ينته كلامنا والمطر يتوقف عن النزول فجملتنا تلك كانت صحيحة في بدء الكلام وبعد ذلك وقبل ان تنتهي من الكلام تبدلت الى الخطأ، وتوضح لنا العلوم نماذج عديدة من هذا القبيل، فالقوانين التي كانت تعرف بعنوان انها حقيقة لاعوام مديدة قد تحولت الى خطأ في وقت واحد بفضل التقدم العلمي» .

ويقول الدكتور الاراني في الصفحة (٥٢) في تذييله لموضوع «اصل نفوذ الضدين»: =

قد تصورتها حسب ما يحلو لها، اما البعض الآخر فقد ظهر حسب نظام خاص حيث يكون التصرف فيه خارجا عن قدرتها، فمثلا قد تشاهدون احيانا نارا وبعد هذا الادراك تتصورون صفة الحرارة والاحراق دون ان يمكن التفكير بينهما (وبهذا النحو يتم الادراك فيما لو اشتركت عدة حواس ظاهرة في عملية الادراك)، وحيانا يدرك الانسان نفس تلك النار ولكنه يستطيع بسهولة ان يفكك بين تلك النار والحرارة والاحراق (وهذا يحصل في حالة التخيّل المحض).

= «ان الفكر غير المتمرس لا يستطيع ان يدرك بسهولة كيف تتحد الحركة والسكون، الوجود والعدم، الجسمي والروحي، الغلط والصحيح، وغيرها، ولكن شيئا من التمرين والالتفات الى الاشخاص الذين يميلون الى اتباع الديالكتيك كاف ليرفع هذا الاشكال. فمثلا انتم تعلمون ان السكون هو عبارة عن حركة مقدار سرعتها صفر، اي انه حالة خاصة من الحركة. وكل شيء هو في حالة الصيرورة ولما كان في حالة الصيرورة فهو اذن ذلك الشيء، ولما لم يصر بعد فهو ليس بذلك الشيء، اي انه بفضل الدقة في «تحول وتكامل وصيرورة» الاشياء يمكن الجمع بين الوجود والعدم في مكان واحد. وكذا نستطيع القضاء على التضاد بين الروحي والجسمي بهذا النحو وهو ان نقول: ان الخواص الروحية هي فئة معينة من خواص المادة. وقد بينا في موضوع الحقيقة النسبية كيفية الجمع بين الصحيح والغلط وقلنا: مثلا ان ميكانيك نيوتن هي صحيحة وغلط في نفس الوقت، صحيحة لاننا قد حصلنا منها نتائج عملية صحيحة ليست صحتها موضع شك، وغلط لان سرعة الجهاز لم تؤخذ بعين الاعتبار في القوانين».

ويقول في الصفحة (٢٧) في موضوع الحقيقة النسبية:

«في الحياة العادية يفرض الصحيح والغلط متضادين تماما ويجعل».

وهنا تجد القوة الحاكمة نفسها مضطرة لاصدار حكمها بان هناك واقعا خارجا عن ذاتها (عن ذات المدرك)، وهذه المدركات قد حصلت نتيجة لتأثيرات ذلك الواقع، بل هي معرّفة له. ومن هنا يوجد جهاز تطبيق العلم على المعلوم والذهن على الخارج.

«احدهما في مقابل الآخر فيقال ان الشيء الواحد اما ان يكون صحيحا او غلطا وليس لهما شق ثالث، والحال ان المذهب الديالكتيكي يقول انه في كل مرحلة من مراحل المعرفة يكون احد الاجزاء صحيحا والآخر غلطا».

ويقول في الصفحة (٢٨):

« كنا نقول في القرن الماضي ان الذرة هي الجزء الذي لا يتجزء، وهي آخر حد لتجزئة المادة. وهذا الادعاء صحيح وغلط، صحيح لأنه قد بنيت على اساسه اعمدة الصناعة الكيميائية العظيمة فكيف يمكن القول بان هذا الفرض غلط، ولكنه في نفس الوقت الذي يكون فيه حقيقة فهو غلط ايضا لانه توجد في ذلك الشيء المسمى بالذرة اجزاء اخرى هي الالكترون والبوزيترون والنيوترون وغيرها».

وهذه الاقوال فاقدة للقيمة والاعتبار الى الحد الذي لا يحسن الالتفات اليها، وحقا انه لمن المخجل. بعد مرور آلاف السنين من العذاب وبعد تلك الجهود الضخمة التي انفقتها البشرية في سبيل العلم والفلسفة فحققت انتصارات رائعة في هذا المضمار بحيث اوصلتنا الى هذا الافق الرفيع ثم تظهر جماعة باسم العلم والفلسفة تخلط بين الرطب واليابس بهذا النحو وتقول - بمنتهى الوقاحة - عن خيالاتها الفجة هذه بانها ارفع الافكار الفلسفية.

وهذه الاقوال لا اساس لها الى الحد الذي نلاحظهم - هم انفسهم - احيانا يقولون ان جزءا من هذه الفرضيات صحيح والجزء الآخر غلط،

ونستنتج من هذا الحديث:

اولا: لا يوجد خطأ في مرحلة النشاط الطبيعي لاعضاء الحس.

ثانيا: لا يوجد خطأ في مرحلة تحقق الادراك الحسي.

ثالثا: لا يوجد خطأ في مرحلة الحكم في نفس الادراك الحسي قبل تطبيقه على الخارج.

وبهذا يتأكد لنا أن الخطأ واقع في مرحلة ادنى من تلك المراحل السابقة.

كما لو أنهم قد تخيلوا ان الناس ينكرون امكانية ان يكون جزء من فرضية ما صحيحا وجزء آخر منها غلطاً. وهذا الموضوع - وهو ان يكون احد الاجزاء صحيحا والآخر غلطاً - لا يتلاءم مع الامثلة التي يذكرونها. ففي المثال الذي ذكره جورج بوليستر (المطر ينزل)، اي جزء منه صحيح واي جزء غلط؟ وفي مثال الذرة الذي كان شائعاً في القرن التاسع عشر وهو ان الذرة غير قابلة للتجزئة، أي جزء منه صحيح واي جزء غلط؟

الطريق المسدود أو ملاحظة مهمة مفيدة:

لعل القارئ الكريم يسأل نفسه: ما هو الشيء الذي حمل اتباع المادية الديالكتيكية على اعلان نظريات في باب الحقيقة والخطأ من قبيل نظرية تغير وتكامل المفاهيم ونظرية اجتماع الصحيح والغلط وامثالهما، والحال ان بطلان هذه النظريات واضح بادن تأمل.

ولكنه ينبغي لنا ان نعلم ان المادية الديالكتيكية قد اصبحت في وضع - بالنظر الى اسسها الاولى - بحيث اذا لم تقبل هاتين النظريتين (وهما ان المفاهيم متغيرة وان الصحيح والغلط يمكن ان يجتمعا) فانها ستواجه طريقاً مسدوداً لا يمكن الخروج منه، وذلك لأن الاساس الاول لهذه الفلسفة هو اصالة المادة على الاطلاق (المادية) ونفي ما وراء الطبيعة تماماً. =

(وهي مرحلة الادراك والحكم التي تتم فيها المقارنة والتطبيق على الخارج).

والآن كيف نستطيع ان نتحقق من هذه الاخطاء؟
نرى من اللازم هنا ان نقدم بمقدمة:

= والاصل الثاني لهذه الفلسفة هو اليقين (الدجائية) فلكي تستنتج هذه الفلسفة من بحوثها نتيجة يقينية قطعية لنفي ما وراء الطبيعة فقد قامت - في مورد هذا الاصل - باقتفاء اثر الفلسفة النظرية العقلية، وهذا يخالف لنظام الفلسفة الحسية التي تتوقف عن اظهار الجزم واليقين المطلق، فرفعت الديالكتيكية شعار الجزم واليقين.

اما الاصل الثالث لهذه الفلسفة فهو اصالة الحس والتجربة (الاميرية). فالمادية الديالكتيكية تنكر المنطق العقلي الذي يعتمد عليه الفلاسفة العقليون، وهي لا تستطيع ان تقبل عقائد الفلاسفة العقلين في باب الروح وكيفية ظهور العلم والادراكات (البدييات العقلية الاولى) التي يقول عنها الفلاسفة العقليون ان لها قيمة يقينية ثابتة وانه لا يمكن ان تكون هناك مواضيع يقينية إلا اذا كانت معتمدة على البدييات العقلية الاولى، وتزعم الديالكتيكية ان المنطق الوحيد القابل للاعتماد عليه هو المنطق التجريبي.

وتفتني المادية الديالكتيكية في هذا الاصل (على العكس مما فعلت في الاصل الثاني) اثر الفلاسفة الحسيين مع تفاوت بينهما يتلخص في ان الفلاسفة الحسيين يتخذون الجانب الايجابي من الحس والتجربة فقط دليلا، وليس الجانب السلبي، ولهذا فهم يعتبرون مسائل ما وراء الطبيعة - التي هي وراء الحس والتجربة - امرا خارجا عن موضوع دراساتهم، اما المادية الديالكتيكية فهي تعتمد على الحس من حيث الجانب الايجابي =

اولا: صحيح ان الحكم واحد من مدركاتنا ولكنه لم يأتنا من الخارج بشكل صورة وانطباع (او انتزاع)، وبالتعبير الفلسفي فهو فعل خارجي سنخه سنخ العلم لانه حاضر لدينا بوجوده التام، وهذا يعني انه معلوم حضوري وليس معلوما حصوليا لعدة اسباب:

١- والجانب السلبي وتقول كل ما هو محسوس فهو صادق وكل ما هو غير محسوس فهو كاذب، ولهذا فان معيارها ومقياسها لنفي واثبات اي شيء (وحتى ما وراء الطبيعة) هو العلوم الطبيعية الحديثة المعتمدة على الحس والتجربة.

وتعتبر هذه الاسس الثلاثة (اصالة المادة - اصالة اليقين - اصالة الحس) هي الاصول الاولى للمادية الديالكتيكية.

و بمجرد اعتراف المادية الديالكتيكية بهذه الاصول الثلاثة «مجتمعة» فانها تقع في حيرة عظيمة وتلاقي طريقا مسدودا، لأنه:

اذا قبلت «البديهيات العقلية» كالفلسفة العقلية واتخذت لنفسها طابعا ميتافيزيقيا فانه علاوة على ان هذا يتنافى مع نظرياتها الخاصة في باب الروح والخواص الروحية، فهو يفقدها الاصل الثالث من اصولها (وهو اصالة الحس)، وفي النتيجة فانها لا تستطيع حينئذ ان تنكر أدلة الالهيين الفلسفية والنظرية بعذر أنه «لا يوجد في العلوم الحسية ما يؤيد هذه الاقوال».

واذا اعتمدت على مسائل العلوم الحسية مثل المذاهب الحسية وقالت بنفس القيمة التي ينسبها كل العلماء - ومن جملتهم الحسيون - الى العلوم الحسية (وهي القيمة الاحتمالية والظنية) فانها تكون قد فقدت الاصل الثاني (وهو اصل الجزم واليقين)، وتصبح النتيجة انها لا تستطيع ان تبدي رأيا قاطعا يقينيا في المسائل الفلسفية، فهي مثلا لا تستطيع ان تفني - يقينا - انه لا يوجد شيء غير المادة وخواصها (المادة = الوجود). =

١ - لاننا احيانا نتصور الحكم بشكل مفهومي ونضيفه الى مجموع القضية وهو لا يؤمن لنا كون القضية تامة (يحسن السكوت عليها) ، وبالتعبير المنطقي فانه يمكن جعل اية قضية حملية مقدّما لقضية شرطية ، وهذا العمل يفقد القضية الحملية تماميتها مع ان اصل القضية محفوظ .

= واذا ارادت ان تنسب القيمة التي يضيفها الفلاسفة العقليون والميتافيزيقيون على البديهيات العقلية (وهي القيمة اليقينية التي ترفض التخلّف) - اذا ارادت ان تنسب هذه القيمة الى الفرضيات ومسائل العلوم الحسية فماذا تصنع حينئذ بتجديد النظر واكتشاف الخلاف في هذه المجالات ؟

وَحِيلَ اليها انه يمكن التخلص من هذا الطريق المسدود وذلك بان تضيفي القيمة اليقينية على المواضيع التجريبية وفرضيات العلوم الطبيعية ، وان تفسر تجديد النظر واكتشاف الاخطاء عن طريق « تغير الحقيقة » و«امكان اجتماع الصحيح والغلط» وذلك بان تقول لا منافاة بين الحقيقة والخطأ ، بين الصحيح والغلط ، بين الصدق والكذب . فالقانون العلمي الذي أفرزه القرن الماضي صحيح ، والقانون العلمي لهذا القرن - المخالف للقانون الاول - صحيح ايضا ، لأن الحقيقة تتغير كل يوم ، ولهذا يكون قولهم في القرن الماضي ان الذرة بسيطة لا تقبل التجزئة صحيحا ، ويكون قولنا اليوم ان الذرة ليست بسيطة وانما هي مركبة من اجزاء كثيرة صحيحا ايضا ، وكل واحد من هذين حقيقة قد تغيرت وتكاملت .

والآن اسألوا انفسكم فلو كنتم مكان اصحاب المادية الديالكتيكية اكان الحظ يسعفكم بطريق آخر للفرار من هذا الاشكال ؟
وايضا اكانت هناك طريقة لعلماء المادية للخلاص غير هذه السفسة (عفوا غير هذا التحقيق العميق) ؟ =

٢ - لاننا احيانا نتصور الحكم والتصديق بشكل مستقل (اي بالمعنى الاسمي) ثم نجعله موضوعا او محمولا لقضية اخرى كما لو قلنا « الحكم الكذائي صادق » وسيفقد الحكم تماميته في هذه الحال ايضا.

= ومن المؤكد ان هناك مجموعة من الاخطاء الفلسفية الاخرى قد تورط فيها هؤلاء السادة وأدت بهم الى صياغة فرضية تكامل الحقيقة وفرضية امكان اجتماع الحقيقة. والخطأ، ولكننا لا نشك في ان الورطة في هذا الطريق المسدود والبحث عن سبيل للفرار منه لهما دخل كبير في هذا المضمار.

وكما يظهر من كلمات الماديين دائما فانهم يأخذون اعطاء النتيجة العملية دليلا على صحة قيمة النظرية او الفرضية، وحينئذ يقولون اذا وجد لدينا قانونان علميان يخالف احدهما الآخر وقد انتجا عمليا نتائج ايجابية فان كلا منهما حقيقة.

وقد اوضحنا في مقدمة هذه المقالة ان اعطاء النتيجة العملية لا يصلح ليكون دليلا على صحة قيمة اية نظرية او فرضية، وبينا - ضمنا - انه لا يوجد عالم واحد يعتبر النتيجة العملية دليلا على القيمة النظرية ولا نرى انفسنا هنا بحاجة الى تكرار ذلك.

سوء الحظ الذي لحق المادية بيد الديالكتيك :

لقد وجّه هذا الاشكال الى المادية الديالكتيكية لانها تفتقد في مسيرها الطريق المعين، ففي مكان ما تعلن انها لا تعتمد إلا على ما يقتضيه الحس وتثبتته التجربة فقط، ومن هذه الناحية فهي تقتفي اثر الفلسفة الحسية. وفي مكان آخر تتجاوز قيم الفلسفة الحسية وتقتحم عالم الفلسفة الاولى « الميتافيزيقية » الخارجة عن منطقة نفوذ الحس والداخلية في الجوانب العقلية والنظرية، وتتخذ لنفسها مظهر « ميتافيزيقيا » وتثبت وتنفي امورا عقلية ونظرية صرفة. =

٣ - وقد نشاهد ما ينطبق عليه الحكم في الخارج (اي اننا نلتقط صورة) دون ان يكون معها تصديق ثم نضيف اليه الحكم من انفسنا. اذن لابد من القول ان الحكم فعل خارجي تقوم به القوة الحاكمة وهو ينصب بواقعه على القضية، وحيث ان الحكم معلوم ايضاً، اذن لابد من القول بانه معلوم بالعلم الحضوري.

ثانياً: لما كان كل مورد غير مستثنى من حكم النقيضين فلا بد من القول ان اي خطأ لا يمكن ان يتحقق بدون صواب، اي اذا لم تنطبق قضية ما على احد الموارد فان قضية اخرى (وهي الطرف المقابل) ستكون منطبقة على ذلك المورد. اذن فكل خطأ له صواب.

وحيث نقول: كل قضية تشتمل على خطأ فان اجزاءها هي الموضوع والمحمول والحكم (واذا وجدت قضية بغير هذه الصورة فمرجعها

= وفي المجالات التي تريد فيها نتيجة يقينية فهي تعلن شعار اليقين وتدعي لنفسها الاسلوب اليقيني «الدجمانية»، وفي مجال آخر حيث تحاول تعيين قيمة المعلومات فانها تقول بالحقيقة النسبية وتصبح مذهبا مشككا.

وينتج من هذا التذبذب الفلسفي انها عندما تتورط بالطريق المسدود في مقام تفسير تجديد النظر واكتشاف الاخطاء في المسائل العلمية فانها تخترع نظرية «تغير الحقيقة» و«امكان اجتماع الحقيقة والخطأ» وتصبح عندئذ من السوفسطائيين.

والقارئ الكريم يعلم انه قد كان للمادية مسير معين قبل ان تقع في يد كارل ماركس وانجلز فيصوغا منها المنطق الديالكتيكي، وكان من الممكن ان تتصف باي شيء إلا الشك والسفسطة، والمنطق الديالكتيكي هو الذي جرّ هذا الحظ السيء على المادية «المسكينة»، وحسب المثل المعروف فإنه اراد ان يصلح جاجبها ولكنه جرّ على عينها العمى. =

الى هذه) ولكن الحكم لا يمكن ان يكون خطأ لانه فعل خارجي والفعل الخارجي لا يتصف بالخطأ كما قدمنا اذن لابد ان يكون الخطأ عائدا الى أحد طرفي القضية (الموضوع-المحمول)، وطرف القضية ايضا لا يمكن ان يعرضه الخطأ بما هو مفرد غير متصف بالحكم، اذن لابد ان ينحل هذا المفرد بالتجزئة الى قضية اخرى لا يكون فيها الحكم موافقا للحكم الموجود في القضية المفروضة ولا ينطبق عليه وإلا فانه لم يكن في القضية الاصلية سوى الموضوع والمحمول والحكم وكما اوضحنا من قبل فان كل واحد من هذه الثلاثة لا يمكن ان يكون خطأ، وكلما فرضنا اننا نتقدم في التحليل فاننا سنجد امامنا موضوعا ومحمولا وحكما وهي لا يمكن ان تخطيء.

فمثلا اذا قلنا « اللص دخل الدار » وفرضنا ان هذا الكلام مخطيء، فهذا الخطأ يعود إلى واحد من طرفي القضية (او اليهما معا) وليس هو عائدا الى الحكم، فاما ان يكون هناك شخص قد جاء ولكنه كان اخا لنا ولم يكن لصا ونحن قد اخطأنا وجعلنا اللص مكان الاخ، واما ان يكون لصا فعلا ولكنه لم يدخل البيت وانما مر على الباب ونحن تخيلنا انه دخل البيت فجعلنا « دخل » مكان « مر » على الباب، (واما ان نكون مخطئين في الاثنين)، وعلى اية حال فاما ان نكون قد جعلنا غير الموضوع مكان الموضوع او غير المحمول مكان المحمول او قمنا بفعلهما معا.

ففي صورة مالمو جعلنا غير الموضوع مكان الموضوع لابد ان نكون قد شاهدنا لونا من العلاقة والوحدة بين غير الموضوع والموضوع المفروض ثم حكمنا بوحدهما وتخيلنا ان هذا هو ذاك، مثلا نحن عرفنا في المثال السابق اللص بقامة طويلة وشعر رأس كثيف وملابس سوداء وعرفنا الأخ ايضا بهذه الاوصاف مضافا اليها الشخصيات الاخرى، وعندما قلنا « اللص دخل البيت » لم نشاهد من الشخص

الذي ورد الدار سوى الصفات المشتركة، علاوة على ان الوقت كان مظلماً وقد فتح باب الدار دون صوت، وهاتان صفتان ايضا من صفات اللص وحينئذ حكمنا بان « اللص دخل البيت »، وفي الحقيقة فنحن شاهداً شخصاً طویل القامة كثيف شعر الرأس ذا ملابس سوداء قد دخل البيت (وهذا الحكم صواب) وحكمنا بان هذه الاوصاف متحدة مع اوصاف اللص، اي ان اللص والأخ متحدان في هذه الصفات، وهذا الحكم صواب ايضا، ثم قلنا بوساطة تلك القوة التي وحدت بين اللص والأخ في القضية التي شاهداً فيها شخصاً طویل القامة كثيف شعر الرأس ملابس سوداء يدخل البيت - قلنا: « اللص دخل البيت »، وهذا الحكم في حدود هذه القوة صواب ايضا، ولكننا اذا قسناه الى المشاهدة الحسية فسيكون خطأ.

وكذا في مورد جعل غير المحمول مكان المحمول، مثلاً لو كان الشخص في المثال السابق لصاً واقعاً ولكنه جاء من الطريق المؤدي الى البيت ثم مرّ على الباب واجتاز البيت ونحن قد اختلط علينا الامر وقلنا دخل البيت، ونحن في الحقيقة شاهداً الحركة في الطريق والوصول الى قرب الباب حيث يكون « الدخول » و« المرور » فيها مشتركاً، وهذا الحكم صواب، ثم قلنا ان الوصول الى قرب الباب مرور وهو متحد مع الدخول، وهذا الحكم صواب ايضا، وبعد ان وحدنا الدخول والمرور جعلنا الدخول مكان المرور، وهذا الحكم صواب ايضا ولكنه صواب في حدود نشاط هذه القوة (المخيّلة) التي جعلت الاثنين واحداً وليس صواباً حسب ما يحكم به الحس.

ويوجد مثال آخر:

يقول الماديون: « ان الله ليس موجوداً » وهذا الكلام خطأ،

ولكن المعنى التحليلي لهذا الحديث - الموجود في اعماق قلب المتحدث - صواب، لان قائل هذا الكلام اما ان يكون قد فسر « الله » بمعنى غير حقيقي (من قبيل انه الموجود الذي يملأ مكان العلل المادية المجهولة وما اشبه هذا)، واما ان يكون قد اخذ « الموجود » بمعنى لا ينسجم مع حقيقة الله كما اذا قال: « المادة = الموجود » او « الموجود = المادة بالاضافة الى الزمان والمكان »، وبعد التحليل نعرف ان قائل هذا الكلام قد اخطأوا في تطبيق المعنى الخيالي الصواب على الواقع الخارجي الذي يقول به الالهيون.

اذن في كل مورد يوجد ادراك غير صائب او فكر فاسد فلا بد ان تتجه اصابع الاتهام - حسب الترتيب السابق - نحو النقطة الحقيقية التي تطلق عليها الفلسفة: « انتقال ما بالعرض مكان ما بالذات »، اي تطبيق حكم صواب لقوة ما على مورد حكم صواب لقوة اخرى، ولا بد ان نعرف ايضا أن أي ادراك لا يمكن أن يكون خطأ مطلقاً.

وفي الحقيقة فانه لا يوجد في الكون خطأ، بل كل فكر اصلي وادراك حقيقي انما هو صواب قد طبق على مورد خطأ. يقول الشاعر:

« لاتعترض على كلام اي انسان

فقلم الصنع لم يخط شيئا خطأ »

ويستنتج من الحديث الماضي ما يأتي:

١ - ان وجود الخطأ في الخارج لا يكون إلا بالعرض، اي اننا في المكان الذي نخطيء فيه لاتكون اية قوة مدركة وحاكمة فينا مخطئة في عملها الخاص بها، وانما يكون الخطأ في مورد يوجد فيه حكمان

مختلفان لقوتين، ثم نطبق حكم هذه القوة على مورد القوة الأخرى (فمثلاً نطبق حكم الخيال على مورد حكم الحس أو على مورد حكم العقل)، وهذا هو مضمون كلام الفلاسفة عندما يقولون إن الخطأ في الأحكام العقلية يحدث بتدخل قوة الخيال.

ومن هنا يمكن الاستنتاج بأننا إذا تعمقنا في علومنا وظفرنا بالتمييز بين الإدراكات الحقيقية والمجازية (بالذات وبالعرض) وعرفنا خواصها العامة فإننا نستطيع أن نقف على كل أخطائنا وأحكامنا الصائبة، وحسب اصطلاح المنطق فإننا نستطيع حينئذ التمييز بين القضايا المصيبة والقضايا المخطئة.

٢ - في كل مورد يوجد خطأ فإنه يوجد فيه صواب أيضاً.

قائمة بالنظريات التي تثبت صحتها في هذه المقالة :

- ١ - كل تصديق فهو مسبوق بتصوير.
- ٢ - توجد نسبة ثابتة بين المدرك الحسي وصورته الخيالية وصورته العقلية.
- ٣ - أن الصورة العقلية للموجود الخارجي مسبقة بصورته الخيالية، وصورته الخيالية مسبقة بأدراكه حسياً.
- ٤ - أن كل المعلومات التصورية التي يمكن أن تنطبق على الخارج بنحو ما فهي تنتهي إلى الحس (هذا الحكم بحاجة إلى توضيح أكبر سيأتي في المقالة اللاحقة).
- ٥ - نحن ملمون في الجملة بماهيات الأشياء.
- ٦ - لا يوجد خطأ في مرحلة الوجود الحسي (الاثر الموجود في العضو الحساس).

- ٧ - لا يوجد خطأ في مرحلة الادراك الحسي المنفرد.
- ٨ - لا يوجد خطأ في الحكم الموجود في المرحلة الحسية.
- ٩ - كل مجال يتحقق فيه الخطأ فهو في مرحلة الادراك والحكم والمقايسة بالخارج.
- ١٠ - ان وجود الخطأ في الخارج يكون بالعرض.
- ١١ - في كل مورد يوجد فيه ادراك مخطيء يوجد فيه ايضا ادراك مصيب كما نلاحظ في الواقع ان لكل كذب صدقا ايضا.
- ١٢ - ان العلم الحضوري ليس قابلا للخطأ.

محتويات الكتاب

٩ مقدمة العلامة مرتضى المطهري
٤٣ المقالة الاولى
٤٤ ماهي الفلسفة ؟
٦٥ المقالة الثانية
٦٦ الفلسفة والسفسطة (أو الواقعية والمثالية)
١٠٩ المقالة الثالثة
١١٠ العلم والادراك
١٥١ المقالة الرابعة
١٦٠ قيمة المعلومات (مقدمة العلامة المطهري)
٢١٦ العلم والمعلوم - قيمة المعلومات

Bibliotheca Alexandrina



0451086

